ADRIANO TILGHER

MORALITÀ

PUNTI DI VISTA
SULLA VITA E SULL' UOMO

ROMA
LIBRERIA DI SCIENZE E LETTERE
PIAZZA MADAMA 19-20
1938-XVI

DELLO STESSO AUTORE

EDIZIONI DELLA LIBRERIA DI SCIENZE E LETTERE:

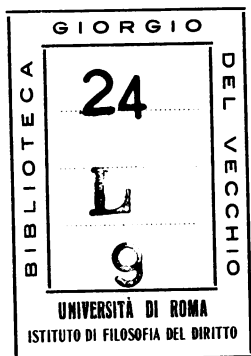
1. *Voci del Tempo.* Profili di letterati e filosofi contemporanei. (Seconda edizione riveduta, 1923, pp. 222). (*Esaurito*).
2. *Relativisti contemporanei.* (Quarta edizione definitiva, 1923, pp. 105).
3. *Ricognizioni.* Profili di scrittori e movimenti spirituali contemporanei italiani. (1924, pp. 252).
4. *Studi sul Teatro contemporaneo.* Preceduti da un saggio su *L'arte come originalità e i problemi dell'arte.* (Terza edizione aggiornata e accresciuta, 1929, pp. 324).
5. *La Scena e la Vita.* Nuovi studi sul Teatro contemporaneo. (1925, pp. 250).
6. *La visione greca della vita.* (Seconda edizione raddoppiata, 1926, pp. 174).
7. *Homo Faber.* Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale. Analisi filosofica di concetti affini. (1929, pp. 200).
8. *La poesia dialettale napoletana 1880-1930.* (1930, pp. 108).
9. *Estetica.* (1931, pp. 306).
10. *Filosofi e moralisti del Novecento.* (1932, pp. 324).
11. *Il tempo.* (1934, pp. 16).
12. *Studi di Poetica.* (1934, pp. 282).
13. *Filosofia delle Morali.* Studio sulle forze, le forme, gli stili della vita morale. (1937, pp. 278).

PRESSO ALTRI EDITORI:

14. *Arte, Conoscenza e Realtà.* (Torino, BOCCA, 1911, pp. 132). (*Esaurito*).
15. *Teoria del Pragmatismo trascendentale.* (Torino, BOCCA, 1915, pp. [illegible]84). (*Esaurito*).
16. *Saggi di Etica e di Filosofia del Diritto.* (Torino, BOCCA, 1928, pp. 218).
17. *Filosofi antichi.* (Todi, ATANOR, 1921, pp. 200).
18. *La crisi mondiale e Saggi di Marxismo e Socialismo.* (Bologna, ZANICHELLI, 1921, pp. 304).
19. *Primi scritti di Estetica.* (Roma, MAGLIONE, 1931, pp. 40).
20. *Etica di Goethe.* (Roma, MAGLIONE, 1931, pp. 32).
21. *Cristo e Noi.* (Modena, GUANDA, 1934. Seconda edizione, pp. 136).
22. *Critica dello Storicismo.* (Modena, GUANDA, 1935, pp. 120).

TRADUZIONI:

23. DESCARTES, *Discorso sul metodo e Meditazioni filosofiche.* (Bari, LATERZA, 2ª edizione).
24. FICHTE, *Dottrina della Scienza.* (Bari, LATERZA, 2ª edizione).
25. RAVAISSON, *Saggi filosofici.* (Roma, LIBRERIA DI SCIENZE E LETTERE).
26. *Antologia dei Filosofi italiani del Dopoguerra.* (Modena, GUANDA, 1937).

A Giorgio del Vecchio, con ammi=
razione e amicizia devote,
Adriano Tilgher

ADRIANO TILGHER

MORALITÀ

PUNTI DI VISTA SULLA VITA E SULL' UOMO

ROMA
LIBRERIA DI SCIENZE E LETTERE
PIAZZA MADAMA 19-20
1938-XVI

Alla cara memoria
di mio padre Achille.

AVVERTENZA

I quaranta saggi che compongono questo volume — tutti scritti durante gli anni 1935-37 — non sono che corollari della visione della vita e dell'uomo di cui con procedimento rigorosamente filosofico ho tracciato nella Filosofia delle Morali *(1937) le linee generali. Chi conosce quest'ultimo libro sarà in grado di giudicare la consistenza filosofica delle visuali enunciate in questi saggi meglio di chi quel libro non ha letto. Tuttavia, questi saggi stanno a sè, possono benissimo esser letti e capiti — o almeno ho cercato di fare in modo che potessero esser letti e capiti — anche senza far capo a quel libro. Essi si rivolgono perciò a un pubblico più vasto di quello cui è diretta la* Filosofia delle Morali, *della quale sono come un'appendice essoterica. Il nostro paese non è molto ricco di letteratura psicologica e morale sul genere di quella qui presentata, e sarei lieto se questa mia raccolta valesse a diffonderne il gusto presso il nostro pubblico.*

Roma, febbraio 1938.

A. T.

I.

LA PRETESA « CRISI DEL DETERMINISMO »

Si fa un gran parlare non solo tra il pubblico colto ma tra gli stessi scienziati che la scienza della natura, o Scienza con l'S grande, avrebbe abbandonato, o starebbe per abbandonare, il « principio di causalità » ed il « postulato del determinismo », onde « crisi del determinismo », « crisi della causalità » e simili. Il colpevole di questa crisi sarebbe il fisico Heisenberg col suo « principio d'indeterminazione » o « principio d'incertezza ». Vediamo brevemente, ma con tutta la chiarezza possibile, di che cosa precisamente si tratta.

Ridotto all'osso, il « principio d'indeterminazione » di Heisenberg si può formulare così: è impossibile prevedere con esattezza come si comporta un elettrone e, in generale, un qualunque fenomeno del mondo atomico, perchè quanto più grande è la precisione in ciò che concerne la posizione dell'elettrone tanto più grande è l'incertezza in ciò che concerne la sua velocità, e reciprocamente. Ciò perchè non si può *osservare* un fenomeno del mondo atomico senza *alterarlo* profondamente. Infatti per *osservarlo* bisogna *illuminarlo,* ma la luce piovendovi sopra lo *sconvolge* e rende impossibile osser-

varlo. È come se non si potesse osservare una certa figura tracciata sulla sabbia senza soffiarvi sopra un ciclone che la mette sottosopra. Perciò alla scala microscopica l'osservazione esatta degli avvenimenti, e cioè la *conoscenza precisa del presente*, è *inaccessibile*, e quindi il calcolo esatto del futuro, cioè la *previsione*, è *impossibile*. Non si possono fare che previsioni *probabili*. Cade perciò il determinismo perchè, dal punto di vista della Fisica, determinismo significa nient'altro che « prevedibilità rigorosa del fenomeno », come dice uno dei maestri della nuova fisica (Louis de Broglie, in « Nouvelle Revue Française » dell'ottobre 1936). Dal che alcuni, e fra questi anche fisici famosi, si sono affrettati a dedurre che, dunque, tutte le obbiezioni che, fondandosi sul principio di causalità, si solevano opporre alla libertà dell'umano volere ormai non hanno più fondamento.

Ma anche ammessa l'esattezza, contestata da altri fisici illustri, del ragionamento di Heisenberg e dei suoi partigiani, quello che a me sembra se ne possa legittimamente dedurre è che l'uomo non potrà mai conoscere con esattezza lo stato presente di nessun fenomeno atomico nè quindi prevederne con precisione lo stato futuro, e non già che i fenomeni atomici *in sè considerati* non obbediscono affatto alla legge di causalità. Se quel ragionamento è esatto, cosa che chi scrive non ha nessuna competenza per decidere, tutto quel che se ne può dedurre è che la nostra ignoranza dei fenomeni naturali atomici è e rimarrà sempre invincibile. Ma con ciò resta del tutto impregiudicata la questione se *in rerum natura* i fenomeni atomici obbediscano o meno alla legge di

causalità. Sperare perciò che il « principio d'indeterminazione » di Heisenberg porti acqua al mulino della libertà dell'uomo è, a parer mio, speranza vana.

Che discussioni simili si possano fare, e da fisici di primo piano, è la prova di quanto poco gli scienziati moderni siano in chiaro sui fondamenti stessi della Scienza. La Scienza in quanto tale non potrà mai decidere se nel suo fondo ultimo il mondo obbedisce o non obbedisce al principio di causalità, se nel suo fondo ultimo la realtà è deterministicamente o indeterministicamente costituita. Non sono, questi, problemi *di fatto* su cui la Scienza è competente a decidere: sono questioni *di principio* su cui solo la critica dell'umana intelligenza è in grado di dare una risposta. Ed ecco la risposta che, a parer nostro, sola è giusta.

Compito della Scienza è di spiegare i fenomeni della natura. Ma spiegare un fenomeno è semplicemente ricondurlo come effetto alla sua causa, e cioè mostrare che la *novità* del fenomeno che si tratta di spiegare è soltanto *apparente*, che, in realtà, sotto quel fatto che sembra *nuovo* non c'è che un vecchio fatto che si ripresenta immutato, che sotto la *variazione* apparente una *identità* sostanziale persiste. L'evento è spiegato quando è ricondotto alla sua causa, quando, cioè, si è mostrato che sotto l'apparente *mutamento* tutto è rimasto sostanzialmente *come prima*. L'intelligenza umana non procede altrimenti che così. Essa non è soddisfatta che quando ha scoperto una *identità* dove a prima vista i sensi percepivano una *diversità*. Spiegare, fare scienza è nient'altro che congiungere i fenomeni in catene di causa e di effetto, e cioè scoprire *identità* sotto la *va-*

rietà apparente. Perciò il determinismo non è *una* verità fra le *tante* che la Scienza possa mettere in luce: è l'atto stesso del fare scienza, dello spiegare. Dove c'è scienza, dove c'è spiegazione, là c'è determinismo. L'indeterminismo non è una verità fra le tante che la Scienza possa affermare: è soltanto il punto in cui la spiegazione, e cioè la Scienza, *si arresta,* almeno provvisoriamente.

Ma l'intelligenza non si metterebbe in movimento per giungere a una spiegazione se non ci fosse almeno l'apparenza della varietà dei fenomeni, dalla quale apparenza nasce l'obbligo per l'intelligenza di scoprire l'identità sostanziale che si cela sotto quell'apparente varietà, e cioè l'obbligo di *negare* quella varietà. Perciò non è mai possibile ridurre *del tutto* un effetto alla sua causa, perchè, per quanto si faccia, *sempre* nell'effetto rimarrà qualcosa per cui esso è *diverso* dalla sua causa e *irriducibile* ad essa, e cioè qualcosa d'inesplicabile, di misterioso e cioè d'*indeterminato*. Che se un effetto fosse *interamente* e *assolutamente* determinato, cioè interamente e assolutamente riducibile alla sua causa, farebbe tutt'uno con essa, l'apparenza della diversità dell'effetto dalla causa non si produrrebbe nemmeno, e allora non sorgerebbe nemmeno il bisogno di spiegarlo, cioè di ricondurlo alla sua causa (1).

Ogni evento, *ogni* fenomeno ci appare determinato o indeterminato secondo che vediamo in esso il lato per

(1) Cfr. su tutto ciò il mio scritto *La ragione passione dell'identità* inserito nell'*Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra,* Modena, Guanda. Cfr. anche *Studi di Poetica,* cap. XVII; *Critica dello Storicismo,* cap. II; *Filosofia delle Morali,* cap. VII.

cui esso si lascia ridurre ad altri eventi o fenomeni o il lato per cui non si lascia del tutto ridurre ad essi. Determinismo o indeterminismo sono perciò *due punti di vista* da cui la costituzione della nostra intelligenza ci obbliga a guardare *nello stesso tempo ogni* evento e *ogni* fenomeno: e in ognuno noi vediamo *nello stesso tempo* necéssità e contingenza, determinazione e spontaneità, legge e caso fusi inestricabilmente, indissolubilmente insieme.

Ciò che la Scienza in quanto tale è competente a dirci è solo se il tal modo di spiegare i fenomeni è soddisfacente o no, se il tal modo di ridurli a unità e identità è accettabile o no, se il punto in cui un certo modo di spiegazione si arresta si debba fissar qui o altrove. Oltre di questo, non può nè deve andare. *Ne sutor ultra crepidam.*

II.

MISTERIOSITÀ DELLA VITA

La costruzione di un organismo vivente si spiega interamente con i processi fisico-chimici di cui l'organismo è il teatro ovvero esige un principio immateriale irriducibile ai processi fisico-chimici e che li dirige e comanda? Formidabile problema che non ha mai cessato di appassionare filosofi e biologi e che oggi più che mai li appassiona.

Al principio del secolo il celebre biologo tedesco Hans Driesch cercò di risolverlo sperimentalmente. Nello sviluppo normale dell'uovo, da ogni parte di questo si sviluppa una determinata regione dell'organismo e solo quella: da questa parte vien fuori il sistema nervoso; da quest'altra, il tubo gastrico, e via dicendo. Sperimentando con uova di Echinodermi, Driesch mostrava che la larva completa può venir fuori anche da un solo frammento dell'uovo. Ne concludeva che, dunque, quella parte dell'uovo che nello sviluppo normale dà origine a una parte (e solo a quella) dell'organismo, in condizioni anormali può dare origine a qualunque altra parte dell'organismo. Ogni parte dell'uovo, diceva Driesch, è *equipotente,* cioè da essa può svilupparsi qualunque altra parte dell'organismo. Perchè allora normalmente se ne sviluppa una parte e una soltanto? Evidentemente

perchè c'è un principio superiore che presiede alla costruzione dell'organismo vivente e impone a ogni parte dell'uovo il suo destino e redistribuisce i ruoli quando le condizioni normali dello sviluppo sono alterate. Questo principio superiore originale irriducibile ai processi fisico-chimici Driesch lo chiamò *entelechia.* Driesch pensava di avere così abbattuto per sempre la teoria che dell'organismo vivente fa una macchina: strana macchina sarebbe quella di cui ogni pezzo può diventare qualunque altro pezzo della macchina, e diventa questo o quello secondo che è necessario per costituire la macchina completa!

Le classiche esperienze di Driesch sono state riprese dopo il 1928 da tutta una schiera di ricercatori che ne hanno modificato alquanto le conclusioni (cfr. il saggio di Emile Guyénot, *Determinisme et finalisme en biologie* nella « Revue de Théologie et Philosophie » di Losanna del gennaio-marzo 1936). Si è messo in chiaro che l'equipotenzialità delle parti dell'uovo non dura che un tempo brevissimo, dopo il quale ogni parte è legata a un destino fatale e irreversibile. A un momento dato, come al tocco di un invisibile orologio, qualcosa accade che fissa il destino di ogni parte dell'uovo e la costringe a evolvere in una direzione determinata e solo in quella; qualcosa accade in forza del quale tutte le vie si chiudono alla parte vivente meno una per la quale è obbligata a passare. Cosa è questo qualcosa? Mistero.

La biologia moderna ha ripreso coscienza del profondo enigma ch'è la materia vivente e organizzata. Essa oggi vede chiaro che tra la forma che assume l'orga-

nismo vivente e i processi fisico-chimici che si svolgono nel suo interno non c'è comune misura. Nessun genio matematico sarà mai capace di dedurre dalla conoscenza di quei processi la conoscenza della forma e dell'organizzazione del vivente. Come spiegare che dai processi fisico-chimici che si svolgono in un organismo risulta non un caos inestricabile, ma un essere vivente di cui tutte le parti si corrispondono in un sistema armonico che sembra costruito secondo un piano intelligente e stabilito in anticipo? « La Vita è creatrice della Forma », proclamava il grande embriologista Brachet. Ma cosa è questa Vita che lavora la materia come un architetto l'edificio, e non dal difuori come l'architetto, ma dal di dentro? Mistero. Ma, ed è la cosa importante, la biologia oggi riconosce che c'è mistero e non crede più, come qualche tempo fa, che tutto sia spiegato quando sono messi in luce i fenomeni fisico-chimici che si svolgono nell'interno dell'organismo. C'è qualcosa che non si spiega con questi fenomeni. Questo qualcosa è appunto la forma dell'organismo, ciò che ne fa un'individualità vivente.

Si deve tornare dunque al finalismo? Si deve spiegare la vita con l'azione di cause finali che dirigendo e dominando i processi fisico-chimici li rivolgono a un fine, li piegano a un piano determinato? Parecchi biologi oggi lo pensano. A parer mio, il finalismo non spiega nulla. Fine è una parola che, se ha senso, lo ha quando indica un piano, un programma, uno schema di azione costruito e realizzato dall'intelligenza chiara consapevole riflessa. Ora, nessuno può ammettere che l'organizzazione del vivente avvenga in forza di una

chiara e consapevole intelligenza che operi sulla materia del corpo come l'operaio sulla materia su cui lavora. La forza che travaglia la materia del corpo e la organizza in forma di individuo vivente lavora la materia dal di dentro e non dal di fuori e non è affatto coscienza chiara e riflessa. Certo, tutto accade nell'organismo *come se* un'intelligenza realizzasse un fine, un piano. Ma questa intelligenza riflessa non c'è. E perciò non si può parlare di piano, di fine. Perchè un fine non se lo può proporre che una intelligenza chiara riflessa consapevole (1). Perciò il finalismo non spiega nulla. Spiegare la vita con le cause finali è non spiegarla, ma semplicemente chiamare con un altro nome il mistero ch'è l'organizzazione, l'individuo vivente. Il Vitalismo, il Finalismo han torto non perchè il meccanismo spieghi la vita, ma perchè erigono in spiegazione il punto oscuro in cui il meccanismo si arresta vinto e battuto, e credono di illuminare la tenebra semplicemente perchè la battezzano luce.

Più che dappertutto altrove, tocchiamo qui con mano la deficienza radicale e irrimediabile dell'intelligenza umana. Come già innanzi s'è detto, l'uomo capisce, comprende, si rende conto di qualcosa o evento solo in quanto lo spiega, cioè riesce a dimostrare a sè stesso che quel qualcosa o evento che sembra nuovo in realtà non è niente affatto nuovo, che la sua novità è solo apparente e superficiale, che in realtà quando quel qualcosa o evento si è prodotto nulla di nuovo si è prodotto, ma

(1) Sul concetto di fine, cfr. *Filosofia delle Morali*, capitoli II, VI, VIII.

tutto in fondo è rimasto come prima. Si comprende una cosa o un fatto nella misura in cui si riesce a mostrare che esso preesisteva a sè stesso, che c'era già quando sembrava non esserci ancora, sì che quando c'è nulla di veramente nuovo è accaduto nel mondo. Comprendere un fatto o evento è ricondurlo come *effetto* alla sua o alle sue *cause*. Perchè la causa è il fatto stesso da spiegare posto come preesistente a sè medesimo, è il fatto in quanto c'era già prima di esserci. Ma la vita che si organizza, si dà forma, si autocostruisce è appunto ciò che non preesiste a sè stesso, ciò ch'è nuovo e inedito, non superficialmente ma nel profondo, non esteriormente ma sostanzialmente, ossia è appunto ciò che non si può ricondurre alle sue cause. Dai fenomeni fisico-chimici non si potrà *mai* fare uscire il miracolo dell'autorganizzazione del vivente, e pure (e qui tocchiamo con mano il paradosso dell'intelligenza umana) si spiega la vita (nella misura in cui è possibile spiegarla) solo in quanto la si riconduce ai processi fisico-chimici, solo in quanto si mostra che la novità ch'è la vita è solo apparente e che in realtà nulla c'è quando essa appare che non ci fosse già prima quando essa non era ancora apparsa. Non v'è altra spiegazione della vita che quella meccanica, quella che la riconduce ai processi fisico-chimici, a ciò che c'era già prima ch'essa ci fosse, ed è una spiegazione che non spiega nulla e non può spiegar nulla, perchè la vita è per definizione novità assoluta, autoinvenzione, autocreazione, e quindi inesplicabilità totale, mistero assoluto. Non mistero in sè, ma mistero per l'intelligenza umana che di fronte ad essa sente spegnersi la sua luce. È lo spegnersi della luce

dell'intelligenza che proiettando un'ombra sulla vita la fa apparire mistero. In sè e per sè, la vita non è nè misteriosa nè non-misteriosa, si svolge su tutt'altro piano che l'intelligenza umana, e le qualifiche che questa le applica per caratterizzarla, le rimangono puramente esteriori, come etichette appiccicate su una bottiglia.

III.

LA VITA
COME SEPARAZIONE DALL'INFINITO

Una valente scrittrice napoletana, Emilia Nobile, ha pubblicato un bel libro, *Il dualismo filosofico* (Napoli, Riano, 1935), che, *rara avis* nel gran deserto della letteratura filosofica contemporanea, si fa leggere e fa pensare. La tesi centrale della Nobile è che non ci si rende conto nè della vita nè dello spirito nè di nessuna delle grandi creazioni della storia se non si parte da una visione dualistica, se non si ammette, cioè, a fondo della vita e dello spirito un dualismo di forze che si danno battaglia. L'atto stesso del vivere ha natura essenzialmente dualistica.

Per la Nobile ogni atto di vita è essenzialmente e fondamentalmente « separazione dall'infinito », un individuarsi, un limitarsi, un finitizzarsi, un puntualizzarsi. E fin qui nulla di nuovo. Ciò che è nuovo e personale in queste pagine della Nobile (1) è la virile energia con la quale essa pensa a fondo queste cose vecchie come il mondo, la drammatica risonanza che

(1) Che si possono leggere nella mia *Antologia dei Filosofi italiani del Dopoguerra.*

esse trovano nel suo animo. Il limitarsi, l'individuarsi, il finitizzarsi, che per il più degli scrittori sono *flatus vocis*, morti concetti cui nulla di vivo risponde nell'animo, acquistano per la Nobile valore pieno e pregnante di atti infinitamente e terribilmente drammatici. Sempre e per definizione vivere è strapparsi dal seno dell'infinito, è non solo, come dice un maestro della Nobile, Iakob Boehme, nei *Problemi teosofici*, « un eterno morire della serena unità », ma un uccidere, un assassinare questa unità amorfa e indistinta per correre l'avventura dell'individualità.

Vivere è separarsi. Ciò è vero del piano biologico, in cui sempre vivere è asservire ai propri fini, negando il fine insito loro, materiali inorganici od organici esterni al vivente, quindi distinguersi, isolarsi, separarsi dal resto della realtà. Ciò è vero della vita psichica, in cui ogni pensiero vivo e attuale non nasce che separandosi e affermandosi di contro a un flusso psichico molle indistinto oscuro, gravido d'infiniti pensieri virtuali e potenziali che non vedranno mai la luce perchè quell'unico pensiero che è riuscito ad attuarsi li ha condannati a non vederla mai; in cui ogni atto di volere che si realizza soffoca in boccio e in germe infinite potenzialità e virtualità di volontà e d'azione che anch'esse aspiravano a vivere. Pensare e volere, vivere coscientemente, è, sempre, per definizione, limitarsi, circoscriversi, definirsi, è sempre, per definizione, rinunziare. Sul piano dello spirito la vita non si compra che a patto di un'infinita rinunzia a vivere. Vivere è infinitamente morire. E ogni neonato (pensiero o atto) è un assassino infinito.

Sempre dietro ogni atto di vita si chiudono irrevocabilmente le porte dell'infinito. Infinite cose potevano essere che non saranno mai in eterno. Sempre in ogni atto vitale un infinito spazio si serra e si appunta in un punto indivisibile. L'atto vitale è un lampo che brilla su una notte senza confini, sterminatamente piena di virtualità che esso ha condannate per sempre alla morte. Perciò Leopardi affermava che la vita *è di sua propria natura uno stato violento* (1). Perciò Boehme chiamava Cristo, il Verbo creatore del mondo, *il Separatore di tutti gli esseri* (2).

Di qui anche — aggiungo — l'infecondità alla quale sono condannati tutti gli *eclettismi,* i quali non hanno la forza di separarsi, di rinunciare, di dire di no, di escludere, di uccidere; e tutti i *dilettantismi,* che per non rinunciare a nulla, per stringere tutto, per tutto avere, sfiorano tutto, delibano tutto e non approfondiscono nulla. Di qui anche la possente *unilateralità* di tutte le creazioni vitali che veramente contano e che hanno per sè l'avvenire: nella vita della natura, non meno che nella vita dello spirito. Come fra le specie viventi hanno vinto quelle nelle quali la natura si è ingaggiata in una sola via e l'ha percorsa fino in fondo, senza tremare, sapendo fare i sacrifici necessari; così nella vita dello spirito sempre e dappertutto le grandi creazioni sono state ottenute a spese di rinunzie infinite. La caratteristica delle grandi creazioni spirituali è sempre lo *stile*; e lo stile è sempre ottenuto soffo-

(1) *Operette morali, Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare.*

(2) *Von Menschwerdung Christi,* cap. X.

cando, assassinando infinite possibilità, circoscrivendo, delimitando, astraendo. Non v'è grande creazione spirituale che non sia frutto di un'astrazione, cioè di una viva e veemente rinuncia, figlia di una preferenza esclusiva e di un intransigente amore (1).

Ma di qui anche la stanchezza da cui alla fine è sopraffatta ogni vita, la sua nostalgia di quella serena e tranquilla unità da cui si è strappata, il suo sospiro verso l'infinito a cui ha dovuto rinunziare, la brama di morte da cui essa deve difendersi e alla quale alla fine soccombe. Di qui anche quella profonda e sottile malinconia dalla quale a volte è preso il vivente, quel rimorso e quella vergogna che lo colgono della vita che egli respira, rimorso e vergogna attraverso i quali si fa strada in lui l'avvertimento oscuro della infinita violenza che egli ha dovuto esercitare per affermarsi come il vivente che è. « *Mors tua vita mea* » è un detto volgare che tradisce un volgare compiacimento. Ma vi sono spiriti finissimi in cui la coscienza che la loro vita è comprata a prezzo di un infinito uccidere genera come un rimorso metafisico che culmina nella brama di ritornare all'indistinto donde sono emersi, di ricomprare con la morte l'innocenza metafisica perduta nascendo. È lo stato d'animo che Leconte de Lisle ha efficacemente espresso nei versi famosi:

Et toi, divine Mort, où tout rentre et s'efface,
Accueille tes enfants dans ton sein étoilé,
Affranchis-nous du temps, du nombre et de l'espace,
Et rends-nous le repos que la vie a troublé.

(1) Cfr. *Filosofia delle Morali*, cap. I.

IV.

IL MALVAGIO LIBERA IL BUONO DAL MALE

Da una raccolta di novelle, che col titolo *La route du bagne* è stata pubblicata da un novelliere e romanziere specializzato nella pittura della vita di donne e uomini perduti, Francis Carco, si sprigiona una conclusione generale che Carco formula nei seguenti termini: « *ogni essere vivente porta in sè il bisogno di uccidere, questo bisogno è inesplicabile, può dormire a lungo nelle pieghe oscure del nostro incosciente, poi risvegliarsi brutalmente e ossessionarci senza posa* ». Pochi uomini uccidono, aggiunge Carco, ma tutti hanno in fondo all'anima l'istinto omicida, tutti sono criminali allo stato embrionale. Dove, secondo me, è da riprendere l'*ogni* e il *tutti*. Come fa Carco a sapere che *ogni* uomo e *tutti* gli uomini senza eccezione sono omicidi in potenza? Non certo per via d'induzione sperimentale, come è fin troppo evidente. E nemmeno per via di un ragionamento che dimostri la necessità della presenza nell'animo umano di un istinto omicida: l'animo umano non obbedisce a necessità logiche. Quell'*ogni* e quel *tutti* sono dunque di troppo. Resta che in parecchi, in molti uomini circola nelle vene una goccia del nero sangue dei Titani, che dà a chi la possiede

il gusto del far soffrire e morire per nessun'altra ragione che per il piacere di far soffrire e morire, disinteressatamente. Non sarebbe certo Carco, un artista che all'immaginazione viva e forte unisce la conoscenza diretta e la frequentazione assidua di uomini e donne del bassofondo sociale, a sostenere che l'uomo è incapace di godere del male altrui disinteressatamente. La cosa è inesplicabile? Certo che lo è. Ed è per spiegarla che si è almanaccata la spiegazioncella razionalistica che non si gode mai del male altrui, ma sempre solo del bene (reale o immaginario) che ci viene dal male altrui. Ma il torto è proprio di volere spiegare quello che spiegare non si può (1).

Ma Carco va più oltre, e fa un'osservazione originale, o che mi sembra tale. « Tutti — egli scrive (e io rinnovo le riserve su quel *tutti*) — possono uccidere, ma solo pochi uccidono. *Comparabile al fulmine che non tocca che una o più cime degli alberi di una foresta, l'istinto dell'assassinio si abbatte ogni giorno sugli uomini, e quelli che hanno versato il sangue preservano così dal crimine i loro fratelli fino al prossimo uragano* ». Le cose — si può dire con altre parole — procedono *come se* l'istinto omicida fosse un mostro che ogni giorno, simile al ciclope Polifemo, ha bisogno di divorare qualche vittima umana, ma, una volta saziato, i superstiti sono sicuri di vivere fino al giorno dopo. Tutto procede *come se*, uccidendo, i criminali liberas-

(1) Sulla positività e inesplicabilità della volontà malvagia, intesa come volontà disinteressata del male per il male, cfr. *Filosofia delle Morali*, cap. VIII.

sero per quel giorno gli altri uomini dalla tentazione omicida. Ciò presuppone — si obbietterà — che gli uomini formino unità, sì che la sorte e il destino degli uni si ripercuota su quello degli altri, sì che il peccato degli uni condizioni l'innocenza altrui. Ciò presuppone ancora, si dirà, che l'istinto omicida sia un'energia, una forza unica, non un atto che si genera nell'animo di questo e di quel singolo uomo indipendentemente da quello che può accadere nell'animo di questo o di quell'altro singolo uomo. Ma che ne sappiamo noi delle ragioni per le quali quella nera goccia di sangue circola nelle vene di alcuni uomini e di altri no, e in alcuni ha tanto di forza da esplodere in atti esteriori? Chi ci dice che le cose non procedano come in una epidemia, nella quale la morte degli uni (esaurendo la forza dei germi malefici) assicura e condiziona la salvezza degli altri? Chi è mai stato capace di tracciare i confini che separano un individuo da un altro? E non aveva piuttasto ragione Eraclito quando affermava: « *i limiti dell'anima tu non arriveresti a trovarli nemmeno percorrendo tutto quanto il cammino: così profondo essa ha il suo fondamento* » (frammento 45)?

Un fatto che non si può negare è il sentimento oscuro ma profondo che nell'animo dei santi, degli esseri tutti amore e bontà e dolcezza, si leva al contatto dei criminali: sentimento d'infinita pietà, di compassione illimitata, di fraternità nel dolore, ma anche sentimento di umiltà e di rimorso, *come se* il santo oscuramente e confusamente sentisse che, peccando, delinquendo, pagando il suo tributo al mostro feroce, annidato nel sangue dell'uomo, il delinquente ha liberato

i suoi fratelli dal male, li ha assicurati dagli assalti del mostro, si è sostituito ad essi nel peccato e nel delitto. Tutto procede *come se* il santo sentisse che se al posto del criminale c'è il criminale e non lui, santo, è, in fondo, un puro caso o (che dal punto di vista pratico è lo stesso) predestinazione e non merito personale, e poichè oscuramente, confusamente, l'uomo asceso al culmine della bontà sente questo di fronte al criminale coperto di sangue, egli prova come una santa umiltà di esser lui l'eletto, e quasi una divina vergogna e un celeste rimorso della sua salvezza, come se avvertisse che essa è stata comprata a prezzo di quella colpa e di quel peccato. Qualcuno doveva delinquere perchè gli altri si salvassero. E perciò da una parte, il criminale si riconosce il diritto di supplicare gli onesti e i buoni perchè non lo disprezzino, non lo insultino ma preghino per lui (si ricordi la straziante *Ballata degl'impiccati* di Villon, col ritornello:

« *Mais priez Dieu que touts nous veuille absoudre!* »)

dall'altra il santo odia il male ma non odia mai il malvagio, come se il suo sguardo penetrasse al dilà della superficiale separazione degl'individui sino a quel piano profondo della realtà ove le forze del Bene e del Male, dell'Amore e dell'Odio si danno battaglia, concludono provvisori armistizi, si compongono in fragili equilibri, donde di lì a poco torna a scoppiare la folgore (1).

(1) Sul santo, cfr. *Filosofia delle Morali*, cap. V.

V.

LE DUE FELICITÀ

Les jeunes filles, il bel romanzo di Henri de Montherlant (1), gira intorno ad un'osservazione che ne è la chiave.

Secondo Montherlant, gli uomini non credono alla felicità, non la cercano e non sanno nemmeno che sia. Le donne, invece, ci credono e se ne fanno un'idea positiva. « *La felicità è per la donna uno stato nettamente definito, provveduto di una personalità e di una particolarità, è una realtà sostanziale estremamente viva, potente, sensibile. Una donna vi dirà che essa è felice come vi dirà che ha caldo o che ha freddo* ». La ragione è, secondo Montherlant, che se l'uomo è agitato, la donna è più viva, e vivere per essa è sentire. Una donna cui si proponesse un anno di felicità e poi la sventura, accetterebbe il mercato. « *L'idea della felicità è così forte presso la donna che essa non vede che la felicità, essa spegne per lei il rischio* ». È su questa osservazione che farò a mia volta qualche osservazione.

Secondo il mio parere, sarebbe più esatto dire che le donne e gli uomini per felicità intendono due cose

(1) Su Henri de Montherlant, cfr. *Filosofi e Moralisti del Novecento,* cap. XXIV.

completamente diverse. Perciò non direi che gli uomini non credono alla felicità, non la cercano e non sanno nemmeno che sia: direi che ciò che intendono per felicità è un'altra cosa da quello che intendono le donne.

Per una donna, la felicità è quella che le dà l'amore. Una felicità non data dall'amore è per una donna altrettanto incomprensibile quanto un colore non visto con gli occhi o un sapore non gustato con la lingua. La potenza psichica da cui soltanto la donna attende la felicità è l'amore. Se nell'idea che la donna si fa della felicità intervengono potenze psichiche diverse dall'amore, è solo in quanto l'amore le penetri, le colori, le imbeva, le profumi di sè. Ora, l'amore essendo un far dell'*altro* il centro di sè, un poggiare e posare nell'*altro*, in un determinato *altro*, amato perchè è proprio quel determinato e particolare *altro* (1), la felicità per la donna è — come ben dice Montherlant — uno stato nettamente definito, provveduto di personalità e particolarità, una realtà sostanziale sensibile e potente. La felicità per la donna è personale e particolare come l'uomo che essa ama, perchè l'amore, almeno nel suo primo nascere, si rivolge sempre a un essere determinato e definito, amato perchè è quella ineffabile e irripetibile individualità che è. Quando una donna pensa al tempo in cui fu felice, pensa sempre a quel determinato uomo in quel tempo che fu per lei fonte di felicità. L'individualità dell'uomo amato individualizza la felicità della donna.

Certo, anche l'uomo potrà parlare di felicità come

(1) Cfr. *Filosofia delle Morali*, cap. V.

di uno stato psichico generato in lui dall'amore per una donna; anche l'uomo potrà vagheggiare il tempo in cui l'amore di una donna lo rese felice, e rimpiangerlo; ma egli avvertirà sempre quello stato come provvisorio e destinato a finire, il cui passare è cosa fatale e normale. La felicità intesa come l'intende la donna non può avere per l'uomo che il valore di un episodio, mentre per la donna è una crudeltà del destino che essa non coincida con tutta la vita.

La felicità a cui ogni singolo uomo aspira è uno stato che si estende a tutta l'esistenza, in cui tutte le potenze psichiche furono soddisfatte e giunsero a fioritura, secondo un ordine e un piano che ne rispetta la gerarchia naturale in cui esse erano disposte nell'animo suo. Vita felice è per l'uomo la vita che, almeno nelle linee essenziali, realizza il piano, il programma in cui meglio sono soddisfatte le sue inclinazioni fondamentali, quindi una vita più o meno, molto o poco, ma sempre in certo modo *costruita*, architettata, nella quale entrano rinunce astensioni sacrifici, e quindi sofferenze amarezze delusioni. Per felicità la donna intende uno stato di *spontaneità* il più possibile integrale; l'uomo, invece, uno stato poco o molto ma sempre in qualche modo *artificiale*, in cui chi trionfa è, sì, l'istinto, il desiderio, ma un istinto filtrato attraverso l'intelligenza, un desiderio sublimato in volontà, realizzatrice di un piano, di un programma, di uno schema di vita.

Perchè più costruita, la felicità dell'uomo è più impersonale e astratta che quella della donna. E per questo più fredda e più calma. Gli è che la donna

l'attende unicamente o principalmente dall'amore. L'uomo, invece, da tutte le sue potenze psichiche: dall'amore, ma anche e sopratutto dall'intelligenza e dalle potenze aggressive dell'anima (desiderio, volontà) le quali non possono arrivare al trionfo, e a un trionfo tale che imbeva di sè tutta una vita, se non accettando di disporsi in una gerarchia, di entrare come elementi in un piano, in un programma, in cui ogni singola potenza è fatalmente destinata spesso a dovere rassegnarsi a vedere o negata o dilazionata o avaramente misurata la sua soddisfazione (1).

Stringendo le somme, la felicità dell'uomo è più un'*idea* che un'esperienza, più un *giudizio* che un *sentimento immediato*: l'uomo che si dice felice lo dice perchè, riflettendo sulla sua vita, si accorge che ha in fondo ottenuto ciò che voleva, ma, per dirlo, ha bisogno di pensarci su, perchè, volta per volta, egli ha avvertito più il dolore di ciò a cui rinunciava o che gli veniva meno, magari pel momento, che la soddisfazione di ciò che otteneva. Si consente all'uomo di *dire*, guardando alla sua vita come a un passato, di *essere stato* felice: ma se egli ci afferma di *sentirsi* felice *nel presente*, ci fa l'effetto un po' comico di un illuso che si contenta a buon mercato, o l'impressione di chi rinuncia allo sforzo e alla tensione in cui è la nobiltà dell'uomo. *Sentirsi* felice gli è concesso, ma solo come brevissima pausa di distensione nella tensione continua che è, e deve essere, all'uomo la sua vita.

La felicità della donna è invece un'*esperienza im-*

(1) Cfr. *Filosofia delle Morali*, cap. II.

mediata perchè è fatta della gioia dell'amore trionfante. E alla donna noi consentiamo di *sentirsi* felice, e ci sentiamo commossi dinanzi alla sua felicità, come dinanzi a un bel fiore che spiega dinanzi al cielo la pompa dei suoi colori e col profumo che effonde fa partecipe chi gli si accosta della sua pienezza di vita e di gioia.

VI.

LA CULTURA

Che cosa è la *Cultura?*

La prima risposta da fare a questa domanda è che la cultura non è *polimatia*, non è conoscere una gran quantità di cose, non è molto sapere insaccato nello spirito. Si può essere un'enciclopedia ambulante e non avere nessuna cultura nel vero senso della parola. La distinzione tra cultura e polimatia rimonta ai primordi della speculazione umana: già Eraclito rimproverava a Pitagora la polimatia. La storia della pedagogia è tutta piena della lotta contro la polimatia condotta in nome della cultura. E basterà ricordare i sarcasmi di Amos Comenius contro i maestri che « *s'affannano a seminare erbe invece del loro seme e a piantare alberi invece dei loro polloni* », che invece « *di avvezzare gl'ingegni a prender vigore, come piante novelle, dalle proprie radici, hanno insegnato agl'ingegni ad attaccare a sè stessi soltanto ramoscelli presi per forza altrove, e così a rivestirsi delle penne degli altri, come la cornacchia di Esopo* ». La cultura, secondo Comenius, consiste nel possesso non già di una quantità di conclusioni, ma di pochissimi principî fondamentali, « *dai quali... vien fuori una infinita moltitudine di corollari, nello stesso modo che da una pianta di ben salde ra-*

dici possono venir fuori centinaia di rami e migliaia di foglie, di fiori e di frutti ».

Con parole nostre, cultura si ha quando si è in possesso di un certo sistema di valori, di giudizi, di preferenze, di apprezzamenti, di principî sull'uomo e sulla sua posizione verso il mondo, la vita e gli altri uomini. Perchè cultura ci sia, ci dev'essere possesso di una tavola di valori, ma pretendere che dove non c'è una *certa* tavola di valori là non c'è cultura, è scambiare la *materia*, il contenuto di una *determinata* cultura con la *forma* della cultura in generale. È l'errore che commettono tutti i fanatici, i quali si rifiutano di vedere cultura dove non c'è la *loro* cultura, e disprezzano come privi di cultura gli uomini o i tempi che non hanno la loro cultura. Il concetto di cultura è concetto *formale* e non *materiale*.

E nemmeno è necessario, perchè cultura ci sia, che l'uomo sia in condizione di articolare nettamente e di giustificare scientificamente e filosoficamente il sistema di valori che è il suo. A questa stregua, colti sarebbero solo i professori di filosofia o, per essere più esatti, i filosofi professionali. Perchè un uomo meriti di esser detto colto, gli basta vivere in atto quel suo sistema di valori, possederlo come funzione viva del suo organismo spirituale.

Poichè, e qui tocchiamo la vera natura della cultura, cultura è sapere, sì, ma assimilato digerito trasformato in muscolatura e forza viva dello spirito. È abito attitudine potenzialità dello spirito sempre pronta a passare all'atto, acquistata assimilando e digerendo sapere e istruzione. È, come diceva con ingegnoso pa-

radosso un uomo politico francese, Herriot, parlando ai giovani, « *ciò che vi resta nello spirito quando avete dimenticato tutto* ». La cultura sta al sapere come l'abilità di un pianista sta agli infiniti esercizi attraverso i quali egli l'ha conquistata: è conclusione, ma non morta ed inerte, bensì viva e attiva; è risultato, ma diventato potenza, agilità, forma formante. Il carattere della cultura, diceva il nostro Cuoco, « *è quello di essere attiva, creatrice, capace di formare le sue idee, ordinarle, saperle insomma ordinare in tutti i modi e signoreggiare* », mentre chi sa molto, ma sa solamente (nel senso di inerte e morto sapere) non è un uomo, è un libro, « *giacchè ad un libro rassomiglia un uomo meramente passivo, il quale tante idee tiene quante se gliene son date* ».

È nell'essenza della cultura di costituire un'unità, di formare un organismo, un mondo, un sistema, non nel senso che l'uomo colto abbia a suo posto incasellate e classificate nella mente una quantità più o meno grande di nozioni, ma nel senso di essere in grado di collocare in un ordine organico, di legare con vivi legami tutte le nozioni di cui si viene mano mano impossessando; nel senso d'imprimere il suggello dell'unità a tutti i giudizi che viene mano mano enunciando.

Appetito intellettuale e capacità di digerire e assimilare le conoscenze con le quali si vien saziando quell'appetito: queste le caratteristiche della vera cultura. Senza appetito intellettuale, senza curiosità di sempre nuove conoscenze, non c'è cultura: si può avere scritto quaranta volumi, e magari di filosofia, ma se nell'ultimo si ripetono le stesse cose con le stesse

parole che nel primo, senza che nulla riveli una differenza di data dal primo all'ultimo, se il fiume del tempo decorso dal primo all'ultimo di quei volumi è passato su di essi come acqua sul granito, allora si sarà magari un professore, ma non si è uomo colto, perchè lo stomaco intellettuale non ha funzionato, perchè non si è avuta fame intellettuale, perchè l'organismo non si è riprodotto assimilando a sè stesso materia esteriore. Come, viceversa, si possono sapere sempre nuove cose, acquistare sempre nuove nozioni, infarinarsi ogni giorno di più di un po' di tutto, ma se questo mucchio sempre crescente di sempre nuove cognizioni non è ridotto a unità viva di organismo, se il sapere rimane esterno allo spirito come la farina al pesce che vi è stato rivoltolato dentro, allora non si è affatto uomo colto, anche se si può fare bella figura in salotto o risolvere in un battibaleno i problemi delle *parole incrociate*.

Intesa come l'abbiamo definita, come possesso vivo di una tavola di valori e di apprezzamenti, è chiaro che alla cultura non si giunge se non dopo una serie più o meno lunga di sforzi, di riflessioni, di letture, ma è chiaro anche che non sono nè le riflessioni nè le letture in quanto tali che fanno la cultura, che è fatta dalla loro sedimentazione nell'inconscio: appunto perciò la cultura può essere conquistata dopo un numero relativamente piccolo di letture, ciò che conta qui essendo il risultato e non il processo per arrivarci. E poichè la vera cultura è una orientazione generale sul mondo sulla vita sugli uomini, è naturale che essa sia il risultato di una educazione più umanistica che

scientifica in senso stretto. Ad acquistar cultura giovano più le opere dei letterati dei filosofi degli storici che quelle degli scienziati specialisti: un vero letterato un vero storico un vero filosofo senza cultura sono inconcepibili, mentre è concepibilissimo un grande tecnico di laboratorio senza nessuna vera cultura.

Poichè la cultura è sapere disceso nelle profondità inconscie dell'anima, calato nelle sue fondamenta, essa suppone una certa unità di teoria e di pratica, di intelligenza e di condotta. Quest'unità mancare del tutto non può, perchè cultura è presenza non di un certo sapere, ma di una certa potenza dello spirito; è non cosa, ma attività che, come tale, agisce unificando. Per altro non è detto che questa unità di teoria e pratica debba essere assoluta rigida ferrea totale. Si può essere in possesso di quell'attività viva che è la cultura senza che questa sia stata capace di ridurre in unità tutte le infinite energie brulicanti nel fondo dell'essere umano. Tutti, infatti, conosciamo uomini cui sarebbe ridicolo rifiutare la qualifica di colti, e che pure, se non sempre, spesso parlano o scrivono in un modo e agiscono in un altro. Gli è che la riduzione dell'essere uomo in perfetta e totale unità è un ideale realizzabile al limite, e cioè in pratica non realizzabile interamente mai, è un compito infinito al quale l'uomo finchè vive lavora sempre, senza assolverlo del tutto mai.

VII.

L'ATTO DEL COMANDARE

Comandare e, correlativamente, *obbedire*: ecco due parole che, a non pensarci su, sembrano di limpida e cristallina trasparenza, ma che, a rifletterci su, s'intorbidano e velano di mistero. Che significa propriamente *comandare*? Come si genera l'atto psichico del *comando*? Fino ad oggi più d'uno aveva studiato la psicologia di chi comanda, ma supponendolo già investito della funzione di comandare, e limitandosi a studiare gli effetti che codesta funzione esercita sulla costituzione psichica di chi la esplica. Ma il generarsi dell'atto stesso del comandare rimaneva finora misterioso e inesplicato, nessuno essendosi dato la cura di sottoporlo ad analisi (meno, *si licet*, il sottoscritto in uno studio che si può leggere a pagina 162 e segg. dei *Saggi di Etica e di Filosofia del Diritto*). Un serio tentativo di spiegazione è quello abbozzato dall'insigne psicologo e psichiatra Pierre Janet in alcune pagine del libro *L'intelligence avant le langage* (Paris, Flammarion).

Janet mette bene in luce che il comandare — che a prima vista sembra un atto affatto naturale e istintivo — è, al contrario, formazione tardiva, una vera e propria *invenzione*, che presuppone una folla di condizioni. Di solito, il cominciamento dell'azione provoca

un afflusso di forze che si scaricano non solo sull'organo chiamato ad agire, ma anche su altri organi, in particolare su quelli della voce: ecco perchè quando comincia a tagliar l'albero il boscaiolo getta un grido particolare. Il grido è allora un semplice *gesto vitale*. Ma diventa un *segnale* quando è fatto *allo scopo* di segnalare ai compagni del branco il principio dell'azione: certi animali mettono in mezzo a loro, in posto visibile a tutti i componenti del branco, una sentinella, la quale, quando il nemico si avvicina, fa sentire un grido particolare. Grida e fugge, e gli altri fuggono dietro di lei e fuggendo gridano anch'essi, benchè il loro grido non serva ormai a nulla: l'atto della sentinella è *integralmente* ripetuto dai compagni del branco. Non sembra che gli animali vadano oltre questa fase, che Janet chiama del *ménage* (da *meneur*).

Un progresso ulteriore — il quale si attua solo nell'umanità — si ha quando uno dei socii lancia, sì, il segnale indicatore dell'atto (di fuggire, di battersi, ecc.), eccita, sì, negli altri l'emozione che scatena l'atto, ma egli *non* vi si abbandona e *non* esegue l'atto, e lo lascia eseguire agli altri. È allora che nasce l'atto del *comandare* e, correlativamente ad esso, *dell'obbedire*: è allora che nasce il rapporto *comandante-dipendente*, *capo-esecutore*.

L'atto del *comandare* e l'atto dell'*obbedire* sono, in fondo, un solo e medesimo atto diviso in due: una metà dell'atto (il segnale) è fatta dal capo; un'altra metà (la consumazione dell'atto) dall'esecutore. L'atto è diviso in due parti, eseguite da due individui differenti. Ma ognuno di questi due individui ha coscienza

di fare l'atto *per intero*: il capo si rappresenta mentalmente tutto l'atto da compiere, ne sorveglia l'esecuzione, premia o punisce gli esecutori secondo che eseguiscono bene o male, quando l'atto va bene trionfa e si inorgoglisce, quando va male soffre e si sente umiliato, il che prova che egli sente *come suo tutto* l'atto che pure è stato consumato non da lui ma *da altri*. Dal canto suo, l'esecutore sembra non eseguire che una parte dell'atto, ma, in realtà, lo esegue anche lui *tutto intero*: perchè se anche non ne consuma che una parte, se lo rappresenta tutto quanto quando sente il comando del capo.

Comandante ed esecutore — ognuno in modo particolare — hanno coscienza dell'atto tutto intero: comando ed ubbidienza sono lo stesso atto visto da due punti di vista differenti, come l'andata e il ritorno su una stessa via. Comandare e ubbidire sono perciò atti intellettuali altamente complicati e che esigono notevole consumo di energia spirituale. Tanto vero che quando questa energia discende al di sotto di un certo livello, come in certe malattie dell'anima, la distinzione del comandare e dell'obbedire diventa impossibile e il malato crede o di comandare sempre (delirio di grandezza) o di ubbidire sempre (delirio di persecuzione).

Se ci è lecito proseguire per conto nostro la fine analisi di Janet, diremo che l'atto del comandare presuppone inizialmente in parecchi uomini una naturale tendenza a compiere una medesima azione (fuggire, battersi, nascondersi, ecc.) e in uno dei socii una potenza di *astrazione* tale da permettergli di concepire

una stessa azione come fatta due volte: una volta *in immaginazione* e un'altra volta *in fatto* e da altri, e in fatto e da altri appunto e solo perchè prima in immaginazione da uno. L'uomo che per il primo comandò diè prova di una potenza astrattiva e fantastica di prim'ordine e compì un'*invenzione* vitale d'immensa genialità e d'inaudita importanza per l'avvenire della specie.

Si capisce ora perchè l'atto del comandare sia inseparabile da una certa freddezza e calma di spirito: gli è che comandare significa appunto eccitare in altri l'emozione generatrice dell'atto senza generarla in sè stesso, appunto perchè chi comanda non agisce; significa compiere un atto senza compierlo (e cioè compierlo in immaginazione), e quindi senza eccitare in sè l'emozione generatrice dell'atto. I genii del comando sono calmi e freddi, non cedono alle passioni ma le padroneggiano, se ne servono come di strumento per intimorire o persuadere o altrimenti commuovere gli altri: essi *vivono* le loro passioni, *non ne sono vissuti*. L'energia in essi non si scarica all'esterno, non si spende in movimenti corporei, ma rifluisce su sè stessa, e perciò appunto si sublima in immagini e schemi d'azione.

Com'è di tutte le creazioni spirituali, anche l'atto del comando, una volta generatosi, tende ad affermarsi e svilupparsi rafforzandosi e propagandosi per la gioia stessa che dà. Comandare non è da tutti, come non è da tutti poetare o filosofare: a don Ferrante, per esempio, non piaceva nè comandare nè ubbidire. Ma come vi sono uomini pei quali la massima gioia fiorisce dall'atto di pensare o di poetare, così vi sono uomini che

raccolgono la gioia più viva dall'atto di comandare, e sono i *capi* nati, tanto rari quanto son rari i filosofi nati e i poeti nati.

Certo, l'impulso di comandare è diffuso in tutti gli uomini, ma com'è diffuso il ferro: anche il ferro si trova dappertutto, ma solo in pochi luoghi della terra in tanta quantità da permettere un utile lavoro di estrazione. Nella enorme maggioranza degli uomini l'impulso del comando è misto e amalgamato con mille altri impulsi, e solo in pochi, pochissimi assume la violenza la continuità la tenacia di una forza della natura e si fa centro e asse dell'anima, distruggendo o subordinandosi tutti gli altri impulsi.

Comandare è più dolce dell'amare (veramente, non diceva amare, diceva una parola più drastica, più da corpo di guardia, che è impossibile stampare): sentenziava un vecchio militare. Giusto. Ma per chi è nato per comandare, non per gli altri. Per un voluttuoso nato (ad esempio: per un Casanova) o per un sentimentale (ad esempio: l'ex-re d'Inghilterra) comandare è una gioia troppo severa, troppo austera, che si paga troppo cara con i mille sacrifici e le mille rinunce che il comandare impone. Volete un segno infallibile per riconoscere i capi nati? Semplicissimo: quando al vertice della potenza colui che comanda seguita a condurre vita semplice e quasi ascetica, quello è il capo nato, cui vera gioia è l'atto del comandare; quando, invece, della potenza si serve per divertirsi, con feste donne orge ecc., non è un capo nato. Per il capo nato i beni che raccoglie dal comando (onori ricchezze donne piaceri ecc.) sono un di più, un alcunchè di

supererogatorio, il vero e massimo bene essendo la gioia stessa che gli fiorisce dall'atto del comando.

E in che consiste la gioia di comandare? A parer mio, essa è una special forma della gioia di agire: è la gioia di sentirsi agire attraverso gli altri; è la gioia di sentire gli *altri* divenuti vivi strumenti e utensili della *nostra* azione, è — nel senso più letterale della parola — la gioia di sentire gli *altri*, che prima erano *fuori* e magari *contro* di noi, diventati docili membra del *nostro corpo*, obbedienti senza resistenza al cenno della nostra volontà.

VIII.

RESPONSABILITÀ E PAZZIA

In una monografia sull'imputabilità nel diritto penale pubblicata nei *Saggi di Etica e di Filosofia del Diritto* (Torino, Bocca, 1928) io sottoposi a critica e la cosiddetta dottrina classica e la cosiddetta dottrina positiva sul fondamento del diritto di punire. La *Scuola classica* considera l'uomo imputabile perchè responsabile, e responsabile perchè libero di volere o non volere la sua azione: fa, cioè, dipendere l'istituto giuridico della pena dall'ammissione della libertà di volere, ossia da qualcosa di dubbio e oscuro su cui si è disputato, si disputa e si continuerà a disputare per secoli (1). La *Scuola positiva*, invece, nega senz'altro la libertà del volere, sottomette l'uomo al determinismo universale, e considera la pena come una difesa o una profilassi o un'igiene sociale: e, cioè, distrugge senz'altro dalle fondamenta l'esperienza psicologica della pena. Perchè bisogna tener fermo questo punto: che, affinchè un qualunque *dolore* sia avvertito da chi lo soffre come *pena*, è necessario che chi lo soffre lo avverta come dolore che egli ha *indirettamente* voluto volendo *direttamente* l'insurrezione contro la legge, alla quale insurrezione quel dolore è congiunto dalla legge come ef-

(1) Sulla libertà, cfr. *Filosofia delle Morali*, cap. VII.

fetto a causa. Solo chi collega il dolore che soffre (es.: carcere) a un atto antilegale da lui commesso (es.: furto) e ha coscienza che *indirettamente* ma necessariamente *volle* quel dolore pel fatto di volere questo atto, essendo stato quel dolore connesso dalla legge con la violazione di essa come effetto a causa, solo costui sente, avverte, sperimenta il dolore che soffre come *pena*.

Ora, secondo me, a fondare il diritto di punire basta che nel soggetto puniendo si possa presumere fondatamente che soffrendo egli sentirà il suo dolore non come un dolore qualunque inflittogli dalla società per una ragione o per un'altra, ma come un dolore che egli stesso si è tirato addosso per il fatto di essersi ribellato a una legge che minacciava un certo dolore a chi contravvenisse al suo comando. Di qui la conseguenza che, mentre per la *Scuola Classica* l'uomo è punibile perchè è libero, secondo chi scrive che l'uomo sia libero (*dal punto di vista giuridico*) vuol dire soltanto questo: che ribellandosi alla legge sa quel che rischia, e quando soffre in conseguenza della sua ribellione può dire di essersi procurato lui, di aver voluto lui, quel dolore. Di qui, ancora, la conseguenza che un pazzo un bimbo uno scemo non sono punibili perchè non sono liberi, e non sono liberi perchè non sono responsabili, cioè perchè di loro non si può presumere che volendo la disubbidienza hanno accettato di rischiare la sanzione, sì che, puniti, sentirebbero la sofferenza non come dolore voluto indirettamente volendo direttamente il crimine, ma come dolore senza ragione e senza motivo.

Questa tesi, da una parte, dà alla pena fondamento più stabile che non una libertà metafisica di volere: che l'uomo nell'assoluto sia libero o no del suo volere, è dubbio; ma non è dubbio che i più degli uomini sottoposti a sofferenza per avere infranto la legge soffrono quel dolore come *pena*, cioè han coscienza, quel dolore, di averlo voluto indirettamente loro stessi volendo direttamente la rivolta alla legge. Dall'altra parte, la tesi da me difesa salva l'esperienza spirituale della pena, ciò che non fa la Scuola Positiva, che tratta il delinquente come un malato o un animale nocivo al quale il dolore che soffre non appare interiormente come giuridicamente fondato, come *pena*, ma come dolore bruto, come sofferenza che egli è obbligato a subire semplicemente perchè la società è più forte di lui.

Or è contro questa teoria che Bruno Cassinelli nella *Storia della Pazzia* (2ª edizione, Milano, Corbaccio) dirige il fuoco delle sue batterie. Egli è seguace zelante della Scuola Positiva, nega ogni libertà del volere, nega che l'intelligenza possa comunque dirigere le azioni umane, è, in fondo, materialista al cento per cento. Pettinando un po' la matassa alquanto arruffata delle sue obbiezioni, queste — mi pare — si possono ridurre sostanzialmente a due.

La prima è che secondo lui io sosterrei che chi ha la nozione della sanzione punitiva è sano di mente: chi non ce l'ha, è pazzo. Nel mio scritto io non ho detto niente di simile, e ho parlato dei pazzi senza precisare quali, solo per dar l'esempio di alcuni di coloro nei quali il dolore cui fossero sottoposti in seguito a un loro atto non sarebbe avvertito come pena, essendo

essi incapaci di rilegarlo come effetto indirettamente voluto alla voluta insurrezione contro la legge. È evidente che se un epilettico nell'accesso del suo male macella un infermiere e, svegliatosi, non si ricorda nemmeno del suo atto, non si ha nè diritto nè ragione di infliggergli una pena, perchè egli non è in grado di sentire come pena il dolore che gli fosse inflitto, non avendo voluto indirettamente il dolore del castigo volendo direttamente l'atto antilegale. Non per ciò ho voluto dire che a definire la pazzia basta l'incapacità di avvertire un dolore come pena. Il concetto di pazzia è di complessità infinita e sarei assai perplesso se mi si dicesse di avanzarne una definizione.

L'altra obbiezione è più penetrante. Secondo Cassinelli, la grande maggioranza dei pazzi è perfettamente dirigibile e governabile e intimidabile con gli stessi sistemi di premi e di pene che gli uomini normali o sani di mente: infatti i pazzi possono modificare i loro atti in vista di ricompense (elogi, dimostrazioni di benevolenza, aumento di salario di lavoro, maggior durata e varietà di ricreazione, cointeressenza nel guadagno, ecc.) o castighi (rimproveri, lavoro obbligatorio non rimunerato, privazione delle ore ricreative, isolamento, costrizioni di vario genere, ecc.). Se perciò la mia teoria fosse vera, obbietta Cassinelli, bisognerebbe considerarli come imputabili, responsabili, liberi.

È proprio quello che dico io. Se un ospite del manicomio messo in cella per la sua cattiva condotta avverte l'isolamento come pena, rilega cioè l'isolamento alla sua condotta come effetto alla sua causa, si considera indiretto autore del dolore che gli dà l'isolamento

pel fatto di essere stato diretto autore della condotta che gliel'ha procurato, io dico che quel pazzo *per quel tanto a cui si estende questa sua capacità*, è perfettamente imputabile, responsabile e libero. La libertà non è un indivisibile che o si ha o non si ha: è un'attitudine suscettibile di gradi infiniti. Lo stesso pazzo che in certe zone ristrette dell'agire è libero, che è capace d'intimidazione, che, punito, è capace di avvertire il suo dolore come pena, che perciò si ha il diritto di punire, in zone più ampie è mancante di libertà, agisce come un automa, e, punito, non sentirebbe come pena, ma solo come sopraffazione esterna il dolore che gli fosse inflitto. Ciò che distingue il pazzo dal normale non è, secondo me, che l'uno manchi della capacità di rilegare il suo dolore al suo atto e l'altro abbia questa capacità: è che nel pazzo questa capacità funziona fino a un certo punto e da quel punto in su non funziona più, e che la zona a cui si estende la sua libertà è troppo ristretta perchè la sua convivenza tra gli uomini sia possibile senza pericolo. Fin dove l'ospite del manicomio è in grado, se punito, di sentire la pena come *pena, finò a quel punto* è libero responsabile imputabile e *niente affatto pazzo* — e se sta in manicomio, è perchè il livello a cui si arresta la sua libertà è troppo inferiore al livello comune della libertà umana per permettergli la convivenza tra gli uomini senza rischio di guai per sè e per gli altri.

Insomma, non tutti gli ospiti del manicomio sono pazzi al cento per cento; ve ne sono di quelli pazzi al novanta, all'ottanta, al settanta per cento, e per quel dieci o venti o trenta sono normali e sani e liberi, e

nondimeno è perfettamente giustificata la loro permanenza lì dentro se per starne fuori bisogna non esser pazzi, per esempio, almeno pel cinquanta per cento. Non tutti i pazzi — si dice comunemente e con ragione — stanno al manicomio; ma, per esser giusti anche con i pazzi, bisognerebbe aggiungere che in quasi tutti quelli che sono al manicomio c'è una parte o zona di vita e d'attività per cui non meriterebbero affatto di starci (1).

(1) A questa risposta Bruno Cassinelli replicò in *Criminalia* (Roma), 1937, III fascicolo.

IX.

LA SPERANZA

A distinguerlo dagli altri viventi, si è definito l'uomo l'animale che ride. Lo si poteva con non minore ragione definire l'animale che spera. Gli animali non sperano, nel vero senso della parola: meno, forse, alcuni di quelli nei quali un contatto millenario con l'uomo ha fatto penetrare un qualche raggio e profumo di umanità. Gli è che la speranza suppone nell'essere che la nutre la percezione del futuro come futuro, e solo l'uomo ha conoscenza del futuro come futuro, solo nell'uomo il presente si è internamente articolato in modo da accogliere in sè il fantasma di un evento come tale che non è ancora avvenuto ma avverrà (1). La speranza è per essenza diretta a un futuro concepito come possibile e desiderabile. Si spera ciò che si pensa possibile ad avvenire e che si desidera che avvenga: nessuno ha mai sperato ciò che non desiderava che avvenisse o che pensava come assolutamente impossibile ad avvenire. Ma perchè la speranza si profili come tale è necessario che il desiderio vada congiunto con la coscienza della lontananza e difficoltà ma non impossibilità dell'esaudimento: la speranza è

(1) Cfr. *Il tempo* e *Filosofia delle Morali*, capp. II e VI.

l'esaudimento non solo pensato e desiderato, ma anche gustato come possibile.

Desiderare — fu detto — è già in certo senso possedere ciò che si desidera. Si potrebbe dire che sperare è già in certo senso godere come reale ciò che reale non è ancora, assaporare come attuale ciò che è ancora solamente possibile. È per ciò che la speranza è di per sè stessa gioia: essa anticipa il godimento del possesso. Essa è la confutazione vivente del pessimismo di Schopenhauer pel quale la natura dell'uomo essendo di desiderare e il desiderio essendo *sempre* dolore, l'uomo è sempre condannato a soffrire. Ma la vivente esperienza della speranza dimostra che ci sono desideri che hanno in sè del piacevole, e sono quelli di cui la speranza anticipa in immaginazione (e quindi, in certo senso, già rende attuale) la realizzazione. Così tra il presente, che è desiderio bisogno mancamento, e il futuro, che è sempre per definizione meramente possibile, quindi incerto e malsicuro, la speranza getta un ponte di luce. Essa assimila il futuro al presente, ne anticipa in certo modo la realtà e il godimento, ne fuga l'ignoto e i terrori che esso cela nel seno. E illuminato da quella luce l'uomo avanza più lieto e sicuro nella selva selvaggia della vita, nel gran caos del mondo.

Perciò la gioia della speranza quando raggiunge una certa intensità può essere più bella e luminosa della gioia dell'adempimento: gli è che la speranza rende, sì, in certo modo presente il futuro, ma il futuro di cui in certo modo essa anticipa la realtà e il possesso è pur sempre futuro, ricco di promesse inde-

finite, di cui, quando si realizzerà, *una sola* sarà mantenuta, e *tutte le altre* spietatamente rigettate nel nulla. E l'uomo che le aveva godute *tutte* in anticipo con la speranza, quando questa si è realizzata, e per realizzarsi individuata e puntualizzata, si sente impoverito e deluso. « *Oh com'era bella la Repubblica... sotto l'Impero!* »: il celebre grido del repubblicano francese esprime in modo lapidario la delusione che come un'ombra nemica segue i passi della speranza realizzata.

La capacità di sperare dell'uomo è illimitata. Uno sguardo alla storia, e si vedrà di quali miracoli è capace la speranza. Si è cominciato a veder chiaro nella genesi del Cristianesimo quando si è cominciato a capire che questo è nato come una colossale fiammata di speranza: speranza nella fine dell'età presente d'ingiustizia, di sfruttamento, di oppressione, di violenza; speranza nell'avvento per divino potere di un'età di giustizia, di fratellanza, di amore reciproco degli uomini in Dio. Poi quella fiamma si è ricoperta di ceneri, ma chi smuove quelle ceneri la vede sprizzar fuori ardente e violenta, come dimostrano gl'innumerevoli movimenti apocalittici millenaristici escatologici avventisti, religiosi e laici e perfino atei, che si susseguono ininterrottamente da venti secoli in qua, e che son tutti reviviscenze di quella gran fiammata primitiva. E la fase risolutiva del nostro Risorgimento non s'inizia forse con una enorme fiammata di speranza? Nel 1846 sale al trono papale un uomo buono e generoso che inizia il suo regno con un'amnistia e qualche bonaria e innocua riforma: di colpo tutta l'Italia comincia a sperare che l'ora del Risorgimento sia per suonare, e

tanto e così violentemente spera, che a quella speranza nessuno osa apertamente opporsi, e la speranza cristallizza in realtà. Poveri quei regimi che non lasciano più adito a speranze collettive, ma solo a speranze individuali di carriera e di arricchimento, quindi ingenerose e meschine! Essi sono morti che camminano prima di dissolversi in polvere.

Spinoza parlò con disprezzo della speranza come di una debolezza dell'anima: il suo saggio nulla spera. Gli è che, in fondo, è già morto alla vita. Più profondamente, la Chiesa fece della speranza (rivolta a oggetti celesti) una delle virtù teologali e alla speranza die' nuovo alimento prolungandone le prospettive nell'aldilà e rendendo così la speranza anche all'età in cui sperare è difficile: alla vecchiaia. Il Dio di Paolo è il Dio della Speranza (*Romani*, XV, 13), di una speranza riposta nei cieli (*Colossesi*, I, 5). E se per il Paganesimo la speranza, ultima dea, fuggiva i sepolcri, anche nella notte delle tombe il Cristianesimo ne portò la luce: è per esso che l'uomo « sperando muor ». E, per chi ben guardi, cosa sono, nel fondo ultimo, le grandi rivoluzioni cui assistiamo se non tèntativi di fornire nell'aldiqua (sotto forma di un avvenire collettivo di ricchezza potenza giustizia cui tutti sono interessati e nella loro persona e in quella dei loro discendenti) l'alimento che la speranza, nel tramonto del Cristianesimo, non cerca più nell'aldilà? Gli è che, come ben più profondamente di Spinoza diceva il vecchio Filone alessandrino, « *il primo seme deposto nel solco dell'anima razionale è la Speranza* », e se l'individuo può vivere senza sperare (e allora vive male), una società senza

speranza è condannata alla disperazione e alla dissoluzione. Su questo punto la saggezza degli antichi raggiunge quella dei moderni. Nel *Prometeo incatenato* di Eschilo il Titano legato alla roccia si vanta di aver salvato l'umanità inducendola a sperare: « *Dal fissare il destin distolsi gli uomini... — Nei lor petti albergai cieche speranze* ». E Goethe termina una delle sue più sublimi poesie con la esortazione veramente delfica che versano dall'alto le voci degli Spiriti e dei Maestri agli uomini lottanti sulla terra pel trionfo del Bene:

« *Noi vi diciamo: Sperate!* » (1).

(1) Cfr. *Etica di Goethe*, cap. IV.

X.

LA VERGOGNA

Il sentimento della vergogna è un sentimento più o meno forte, più o meno intenso, di dolore, di pena, di sofferenza, fisica e psichica insieme, che l'uomo prova quando è obbligato a constatare che una parte di se è inferiore di valore a quello che esso considera come il suo vero sè stesso. Esso suppone dunque una scissione dell'essere in superiore e inferiore e, insieme, il riconoscimento che la parte inferiore, per quanto inferiore, è pur sempre parte di quell'essere, pur sempre appartenente a lui. Senza questo sentimento di scissione interiore non c'è sentimento di vergogna: perciò questo sentimento è puramente umano, ed è assente nell'animale, anche nel più vicino all'uomo, perchè nell'animale la vita psichica è tutta d'un getto e non si distingue mai in piano inferiore e piano superiore di valore.

Il sentimento della vergogna ha forme svariatissime, che è difficile distinguere con precisione fra loro.

Esso può essere vergogna dell'io di dover subire, senza poterne fare a meno, la passività del corpo e delle sue necessità organiche, su cui lo spirito non ha potere: qui l'essere si sente scisso fra spirito e corpo, e pur attribuendo a sè il suo corpo lo sente inferiore al suo vero sè, che è lo spirito, e lo nasconde, lo cela agli occhi

altrui negli atti o momenti o atteggiamenti in cui quella passività corporea che accomuna l'uomo agli animali si fa più sentire.

La vergogna può essere vergogna dell'io di apparire agli altri uomini sotto forme sociali inferiori a quelle che esso vorrebbe come sue e che gli altri esigono o si aspettano da lui: vergogna di essere mal vestito, di avere una casa e dei mobili miseri, di avere una posizione sociale subordinata e meschina, ecc. Qui la scissione è tra l'io e le sue apparenze e vesti sociali che l'io sente come sue e, insieme, come inferiori a sè stesso, com'egli si rappresenta e com'egli vorrebbe che gli altri se lo rappresentassero.

La vergogna può essere vergogna di un atto che l'io non può rifiutare come suo e nel quale è stato inferiore a sè medesimo quale egli credeva che fosse o quale gli altri si attendevano da lui: vergogna di essere rimasto soccombente in una gara, in un concorso, in una lotta, ecc. Nella forma più acuta questa vergogna è rimorso, quando l'atto che l'essere sente come suo e insieme come inferiore a lui è un atto deplorevole, che la coscienza dell'essere riprova, mentre deve pur riconoscerlo come atto suo, commesso da lui (1). Nella forma più tenue esso è vergogna di poter apparire eventualmente inferiore, vergogna di poter esser messo in condizione di vergognarsi: tale è la vergogna di chi sta per cimentarsi in pubblico ed è colto dal timore di poter essere inferiore all'aspettativa da lui suscitata.

Il *pudore* sessuale femminile è una forma speciale di

(1) Cfr. sul rimorso *Filosofia delle Morali*, cap. IX.

vergogna. È la vergogna di chi sta per commettere o per subire un atto che in fondo desidera, o per lo meno da cui non rilutta del tutto ma che si sente tenuta a non sollecitare, a non anticipare, a non mostrare che lo desidera — è la vergogna di mostrare una parte del corpo che può suscitare in altri pensieri che bisogna guardarsi bene dal desiderare di suscitare, e via dicendo. Nel pudore il senso di scissione tra io superiore e io inferiore è attenuato, l'io superiore riconosce che l'io inferiore è suo, è disposto a concedere che esso si attui secondo la sua natura: solo non vuole che ciò avvenga quasi trionfalmente da parte dell'io inferiore, vuole che egli, *io superiore*, appaia, almeno in parte, trascinato e quasi costretto, passivo e rassegnato, vuole avere insomma la coscienza di piegarsi all'atto come per un senso di necessità indeclinabile.

XI.

I FANTASMI

Un inno bellissimo della Chiesa, l'inno di compieta, implora dal Signore che ci liberi dai fantasmi della notte: « *procul recedant somnia — et noctium phantasmata — hostemque nostrum comprime — ne polluantur corpora* ». Ma peggiori assai di quelli della notte sono i fantasmi del giorno, che invisibili stringono d'ogni intorno i mortali e ne contaminano le anime: i fantasmi ingenerati dalle male passioni, l'odio l'invidia la lussuria la cupidigia e che, reagendo sulle forze che dànno loro vita, le conservano e rinfocolano. Belle pagine sulla fantasmagoria generata dalle male passioni si possono leggere in un libro di Nicola Berdiaef, il nobile filosofo cristiano (*De la destination de l'homme*, Paris, 1935).

I fantasmi — dice Berdiaef — nascono dalle cattive passioni. E cattive passioni sono tutte quelle generate dall'amor proprio, dall'egoismo, dall'egocentrismo, dal richiudersi in sè stesso rifiutando di aprirsi agli altri, dal far di sè stesso il centro e l'asse del mondo. Ora, l'universo, il mondo è tale, evidentemente, appunto perchè non gira intorno, come a centro, a nessun io singolo e particolare. Chi pretende di farlo girare intorno a sè medesimo come asse e centro evidentemente entra

in contrasto con la natura delle cose, viola il sistema della realtà, infrange l'ordine reale dei rapporti. E la natura delle cose, offesa, si vendica infliggendogli insuccessi, umiliazioni, delusioni, dolori di ogni specie. A questi l'individuo che si ostina nella sua posizione egocentrica reagisce generando fantasmi: e cioè distillando come un negro vapore un mondo illusorio chimerico immaginario, il quale ha lo scopo di dare una spiegazione degl'insuccessi che non offenda l'amor proprio dell'individuo, di risarcirlo in fantasia degli scacchi e dei dolori della realtà presente, di assicurarlo del suo finale trionfo nel futuro.

Quando vedete un individuo cambiare radicalmente le sue simpatie o antipatie, levare a cielo ciò che prima disprezzava o calpestare ciò che prima adorava, prima di accusarlo d'incoerenza osservate da quale passione è animato, quale risentimento vuole soddisfare, e troverete quasi sempre che il cambiamento è solo apparente superficiale strumentale, e che in realtà si spiega con la necessità di soddisfare in un mondo diventato diverso una passione rimasta la stessa. E poichè egocentrici più o meno siamo tutti, tutti, chi più chi meno, viviamo in un mondo di fantasmi, d'illusioni, di chimere. Egocentrici sono non solo gl'individui, ma anche i gruppi umani, anch'essi appunto perciò vittima d'incubi e fantasmi e chimere. Nietzsche e Freud e Adler hanno bene messo in luce tutta la parte immensa che le passioni egocentriche umiliate e compresse hanno nella generazione di quelle che a prima vista sembrano innocue ideologie, innocenti fantasmagorie, vaneggiamenti di visionari.

Quel che i fantasmi hanno di caratteristico è che, nati per dare soddisfazione o lenimento alla mala passione che li ha generati, finiscono sempre per accrescerne il furore e intensificarne il dolore. Sono una medicina che aumenta il male. Essi radicano l'uomo nella sua posizione egocentrica, e perciò fissano e cristallizzano la sua opposizione al mondo, e con questa la ragione stessa degl'insuccessi e del dolore. Lo stato di fantasmagoria è, in realtà, un principio di demenza, se la demenza è caratterizzata dalla rottura con la realtà. L'uomo che soggiace ai fantasmi della sua mala passione è, poco o molto, un *ossesso*, nel senso dostojevskiano della parola.

Poichè i fantasmi nascono dall'amore di sè, dall'egocentrismo, dal chiudersi alla vita degli altri erigendo sè a centro dell'universo, essi sono privi di vera forza creatrice. Poichè creare è sempre aprirsi agli altri, è sempre fuoriuscire da sè per andare verso gli altri, e la gioia non è che a questo patto. L'egocentrico può dire di sè quel che di sè canta Wotan nella *Walchiria* di Wagner: « *Fino alla nausea io trovo — eternamente solo me stesso — in tutto ciò che io opero! — L'Altro a cui io anelo — l'Altro io non lo vedo mai* ». Wotan è anche lui un ossesso dai fantasmi del suo proprio egocentrismo, e appunto perciò ondeggia tra furore e depressione. L'essere che è preda dei fantasmi scende una china in fondo alla quale trova la morte e il nulla, e sulla via che conduce a quel baratro il dolore e l'infelicità. La violenza di vita che sembra sprigionarsi in un essere preda dei fantasmi delle sue passioni è tanto poco vera forza quanto poco è rigo-

glio di vita la fittizia concitazione generata dalla febbre: subito cade, facendo posto alla più profonda depressione.

Dove l'analisi di Berdiaef è nettamente deficiente è nella mancata distinzione di fantasmi e ideali. Per poco egli non fa di ogni idealista un ossesso. Ma tra ideale e fantasma, tra idealista e ossesso la distinzione è profondissima, ed è, secondo me, la seguente. L'ossessione, il fantasma generato dalla passione figlia dell'egocentrismo, è una mala erba che affonda le sue radici nella individualità esasperata e perciò incapace di tradursi in termini di universalità, mentre l'ideale — quando sia sentito e vissuto veramente come tale — è sempre un universale, una idea, per l'appunto, in cui l'individuo come tale è dimenticato e trasceso. Un Mazzini, un Garibaldi, pur avendo corso tutta la vita sempre dietro alla stessa idea, non erano certo ossessi, perchè nell'idea che essi vivevano con tutta l'intensità del loro essere la loro individualità era del tutto trascesa e dimenticata. E più l'idea accoglie in sè di vita e di umanità, più l'individuo si sente di fronte all'idea un puro mezzo e strumento di esecuzione e di attuazione che di per sè stesso non ha nessuna importanza, e più si può essere sicuri che l'idea è veramente idea e non fantasma e l'idealista idealista e non ossesso (1).

Al fondo di ogni ossessione cova sempre una ipertrofia e satiriasi dell'io. Al fondo di ogni vero idealista, invece, per quanto intransigente e duro egli sia nei riguardi del suo ideale, c'è sempre una profonda umiltà

(1) Cfr. *Filosofia delle Morali*, cap. II, *A-B*.

come individuo, un trascendersi, un obliarsi, un ignorarsi come io empirico e naturale. Quando questa umiltà manca, quando nell'idea l'individuo non adora (consciamente o inconsciamente) che un sè stesso ingrandito e dilatato e trionfante su un piano immaginario degli scacchi che a lui individuo infligge la realtà di tutti i giorni, quando l'individuo odia i nemici dell'idea che dice di servire più di quanto ami l'idea stessa, allora da veicolo di vita l'idea diventa strumento di morte (tanto più pericoloso quanto più camuffato da disinteresse e abnegazione), allora sotto la maschera dell'idea rilucono sinistri gli occhi del fantasma.

XII.

LA PREOCCUPAZIONE

Ne *Les deux sources de la morale et de la religion* Henri Bergson si sforza di dimostrare che la religione nasce dallo squilibrio vitale che si genera nell'uomo quando l'intelligenza, sorgendo in lui, porta seco come conseguenza inevitabile la previsione della morte. Si può discutere se l'origine della religione sia da ricondursi proprio alla previsione della morte. Ma quello ch'è indubbio è lo squilibrio vitale che la facoltà di prevedere figlia dell'intelligenza produsse nel vivente che, per il fatto appunto di essere dotato di quella facoltà, era diventato uomo. Prima dell'accendersi dell'intelligenza in lui, quel vivente aveva sofferto, come tutti i viventi. Dopo che l'intelligenza si fu accesa in lui, non solo soffrì ma previde e paventò di soffrire. Con l'intelligenza nasce la *preoccupazione*. L'uomo è l'animale che ha la facoltà di preoccuparsi, cioè di soffrire nel presente di un dolore che egli sa non presente e che può anche non verificarsi.

Funesto privilegio!... Con la facoltà di preoccuparsi i guai dell'uomo versarono nell'infinito e nell'illimitato. Il dolore presente, pel fatto stesso d'esser presente, è sempre circoscritto limitato definito, quindi sopportabile: quand'è insopportabile, la morte o l'in-

coscienza vi pongono un termine, definitivo o provvisorio. Il dolore futuro e incerto, perchè tale, può essere vago, illimitato, senza confini e tale da schiacciar l'anima. L'uomo può temerlo a segno che per sfuggirgli si sottopone fin dal presente a sofferenze che peggiori non gliene potrebbe riserbare l'avvenire: per paura della futura miseria ci si può nel presente assoggettare alle più dure privazioni; per paura di morire l'uomo può troncare da sè la vita. Il futuro è l'indefinito, e dinanzi all'indefinito l'anima si sente mancare.

Dalla preoccupazione è nato l'impulso, per vivere, per non soccombere alla paura e alla disperazione, di assimilare, di addomesticare, direi quasi, il futuro, il cui grembo è gravido di infinite minacce e che spaventa l'uomo col suo mistero. Le grandi morali escogitate dall'umanità non sono in fondo che esorcismi contro il dolore e contro la preoccupazione, contro il dolore e contro la previsione del dolore. Esse sono sieri e antitossine che nel suo secolare cammino l'umanità ha lentamente fabbricati per difendersi dai dolori e dai terrori della vita. E la loro diversità nasce dalla diversità degli atteggiamenti che l'uomo può assumere di contro alle forze oscure che lo insidiano. La diversità delle morali è, in fondo, diversità di tattiche e di strategie vitali.

Si soffre, si teme, ci si preoccupa perchè si desidera, perchè si è attaccati a qualcosa. Chi è attaccato alla ricchezza, soffre di perderla e soffre della paura di perderla. Così della salute, della gloria, ecc. Basta non attaccarsi più, non desiderare più, non amare più per non soffrire più nel presente, per non preoccuparsi più

del domani. Basta staccarsi perchè il futuro perda ogni potere su noi e i suoi fantasmi cessino di farci paura. È l'etica del Buddismo (1).

Si soffre, si teme, ci si preoccupa perchè si fa del proprio io il centro del mondo quand'esso non è che un semplice episodio della vita dell'Universo. Basta mettersi dal punto di vista del Mondo e non dell'io, basta vedere la nostra vita non come la vediamo noi ma come la vedrebbe l'Universo se avesse occhi, per cessare di colpo dal preoccuparci del futuro e per non dare al dolore del presente più importanza di quella che meriti ciò che accade ad una minuscola porzione dell'immenso Universo. È l'etica degli Stoici e, in genere, dei Greci e di Spinoza (2).

Credi, fermamente credi che tutto quanto accade accade per volontà di un Padre onnipotente e provvidente, che ama le sue creature, ognuna delle quali ha ai suoi occhi pregio infinito; credi, fermamente credi che tutto quanto ti capita, anche la miseria, anche il disonore, anche la malattia, anche la morte, è voluto pel tuo meglio da Dio, il quale sa meglio di te quello che ti conviene, e il dolore diverrà sopportabile, la preoccupazione sfumerà nel nulla, il futuro non avrà più potere su te, il presente cesserà di farti suo schiavo. È l'etica del Cristianesimo (3).

Tu sei nel mondo come forza in un mondo di forze:

(1) Cfr. *Cristo e Noi,* cap. II e *Filosofia delle Morali,* cap. IV.

(2) Cfr. *La visione greca della vita,* cap. IV e *Filosofia delle Morali,* cap. VI. Per Spinoza, cfr. qui stesso cap. XL.

(3) Cfr. *Cristo e Noi,* passim.

ebbene, esplica la tua forza cercando di piegare al tuo volere questo mondo di forze indifferenti o ribelli ai tuoi fini. Sei debole? Stringiti agli altri uomini in un fascio di forze e subordina ai fini del tutto sociale i tuoi privati fini d'individuo. A poco a poco il mondo ostile, la natura nemica si piegheranno al volere tuo e dei tuoi compagni. La vittoria completa è sempre rimandata al futuro? Ma la fede e la speranza di ottenerla generano pur sempre gioia. Il presente t'infligge degli scacchi? Ma l'energia che spieghi nella lotta è pur sempre fonte di gioia. Tu come individuo soccombi? Vivi intensamente per il corpo sociale di cui fai parte e la fede e la speranza nel trionfo di tutti renderà lieve il tuo dolore d'individuo. È l'etica dei Moderni (1).

Etiche profondamente diverse, germoglianti da attitudini diverse verso il mondo e la vita. Ma tutte inculcanti all'uomo di non subire passivamente gli assalti dei fantasmi dolorosi e terribili che si levano contro di lui dalla notte del futuro. Tutte lo esortano a un atteggiamento attivo di difesa, che questa difesa sia la rinuncia o la saggezza o la fede in Dio o l'attività e l'operosità umana individuale e sociale.

L'animale vive nel presente. L'uomo non può abolire in sè la previsione del futuro. Si tratta di far sì che l'infinito e indeterminato delle minacce di cui il futuro è gravido non schiacci l'energia vitale — sempre limitata — del presente. Si tratta di far sì che il futuro

(1) Cfr. *Homo Faber*, cap. XII. E per la struttura psichica di tutte e quattro queste etiche, cfr. *Filosofia delle Morali*.

cessi di preoccupare il presente, pur non scomparendo dall'orizzonte dell'anima come condizione di attività ad alta tensione. Si tratta di rendere abitabile e vitale all'uomo la dimensione del futuro, che originariamente appare minacciosa come una giungla notturna. Le grandi etiche sono le varie manovre inventate finora dall'uomo per riuscire in questa battaglia vitale.

XIII.

L'ANGUSTIA DEL FUTURO

Dei mali che non ci sono ancora cascati addosso ma addosso ci possono con più o meno di probabilità cascare, ci si deve angustiare, sì o no?

Angustiarsene? E perchè, se non sono accaduti ancora? Possono non accadere, e allora l'angustia sarà stata vana. E tu avrai aggiunto alla tua vita un dolore di più per ragioni immaginarie, come se quelli che tu soffri per ragioni reali non fossero anche troppi. Perchè volere essere « *infelice prima dell'infelicità* », come dice Seneca? Non è da pazzi — dice lo stesso Seneca — « *precorrere la propria sventura* »? « *a che serve andare avanti al proprio dolore* »? « *c'è niente di più folle che angosciarsi per cose future, non riservarsi per la sofferenza, ma andare avanti ai mali?* », « *rovinare il presente per paura del futuro* » ed « *essere infelice per la ragione che lo puoi essere un giorno?* ». Così uno dei più gran saggi del Paganesimo. E con lui è d'accordo uno dei grandi libri del Cristianesimo, l'*Imitazione di Cristo*, che rincalza: « *angustiarsi di cose future che possono accadere a che serve se non ad avere tristezza su tristezza? Vana cosa è conturbarsi o rallegrarsi per cose future che forse non avverranno giammai* ». Forti, dunque, dell'autorità del

Saggio pagano e del Santo cristiano concludiamo: — angustiarsi di ciò che può accadere ma non è accaduto ancora è stolto e vano. —

Ma se per caso seguitiamo a scorrere le *Epistole a Lucilio* di Seneca da cui furono pescate quelle perle di sapienza di cui abbiamo ornato la nostra prosa, ecco che la nostra rete pescherà altre perle di colore del tutto opposto: « *Facciamo in modo che niente sia inopinato per noi..., ad una meditazione continua saremo debitori di non essere nuovi per nessun male* ». « *Il colpo di un male al quale si è già pensato arriva leggiero... Il saggio si avvezza ai mali futuri... Li fa leggieri pensandoci a lungo... Qualunque cosa accada, il saggio dice: lo sapevo* ». « *Tutto ciò che è stato lungamente atteso, quando arriva, è più leggiero* ». « *Le cose inaspettate sono più gravi; la novità aggiunge peso ai guai... Perciò niente ci dev'essere improvviso. In tutte le cose bisogna pensare non a ciò che esiste, ma a ciò che può accadere... Tutto si deve pensare, e bisogna rafforzar l'animo contro le cose che possono accadere* ». « *Tutto ciò che può accadere, pensiamo che accadrà* ». Così « *l'impeto di tutti i mali si ammollirà* ». Conclusione, secondo lo stesso Seneca: per non soffrire dei mali che possono accadere, bisogna non solo considerarli come certi, ma a dirittura come già avvenuti. Che è proprio la conclusione opposta a quella di prima.

A queste citazioni che trovo in una ricca e vivace raccolta di *Frammenti d'una filosofia dell'errore e del dolore, del male e della morte* di Giuseppe Rensi (Modena, Guanda, 1937) il dotto autore avrebbe potuto aggiungerne altre due, di senso opposto anch'esse, e an-

ch'esse dette dalla stessa cattedra: da Gesù. Anche Gesù consiglia di non preoccuparsi affatto del futuro: Dio ci penserà. « *Non vi inquietate per la vita di ciò che mangerete nè per il corpo di ciò che vestirete... Considerate i corvi, essi non seminano nè mietono, non avendo cellaio nè granaio. E Dio li nutre... Considerate i gigli, che non seminano nè filano nè tessono. Ora, io vi dico: nemmeno Salomone, in tutta la sua magnificenza, era vestito come uno di essi... Voi nemmeno, non vi domandate di che mangerete nè di che berrete, e non ve ne tormentate, poichè è di tutto ciò che i Gentili si preoccupano* ». Ma è poi lo stesso Gesù che nella parabola dei servitori e dei talenti ha severissime parole di condanna per il servitore negligente che non ha messo a frutto il talento confidatogli, ma lo ha nascosto nella terra: « *Tu avresti dovuto versare il mio denaro ai banchieri e arrivando io avrei ritirato il mio capitale con interessi* ». Ora, mettere il proprio denaro a frutto è atto per eccellenza proprio di chi si preoccupa del futuro. Anche Gesù, dunque, come Seneca, afferma nello stesso tempo che bisogna preoccuparsi e che non bisogna preoccuparsi. Contraddizione?

A parer mio, no, almeno per quanto riguarda Gesù. Ciò che importa è lo spirito col quale l'uomo si pone dinanzi al futuro.

L'uomo può porsi dinanzi al futuro in atteggiamento di attesa passiva e d'inerte aspettazione. Per ciò stesso — se egli non si è distaccato in anticipo da ogni attaccamento ai beni della terra — il futuro gli mostra un volto ostile e minaccioso. Gli è che la gioia fiorisce dall'attività, e rinunciare all'attività è rinun-

ciare alla gioia. Chi si rimette passivamente alle cose che sono fuori di lui, per ciò stesso si condanna a riceverne più dolori che piaceri, più colpi che carezze. Abbandonarsi all'inerzia e alla passività è lo stesso che fare del futuro il vaso di Pandora da cui si possono rovesciare addosso tutti i mali. Ma è l'inerzia dell'uomo passivo e insieme attaccato ai beni della terra che spande sul futuro le tenebre che lo rendono misterioso e gravido di minacce. Dall'inerzia congiunta all'attaccamento nasce la paura dei mali futuri, che può giungere a tanto d'intensità da anticipare in tutta la loro violenza i mali di cui teme: scava con le sue mani l'abisso in cui ha paura di cadere e vi si getta capofitto. Contro questa forma di angustia si ha ragione d'inculcare: — non preoccupatevi del domani, a ogni giorno basta la sua pena. Ed è buona osservazione da tener presente per guarire questo male dello spirito questa: che quasi sempre i mali di cui ci si angustia sono quelli che non accadono, mentre i mali che ci piombano addosso sono quelli cui non si pensava affatto.

Ma dinanzi al futuro ci si può mettere in atteggiamento di attività: considerarlo come il vasto serbatoio di possibilità tra cui la nostra attività sceglie quelle che essa si sforza di tradurre in realtà. Ora, in forza dello stesso principio di prima, che cioè dall'attività fluisce sempre gioia, basta mettersi di fronte al futuro in atteggiamento attivo perchè la luce di gioia che dall'attività si sprigiona si proietti sul futuro e lo rivesta dei colori della speranza. Il futuro allora non preoccupa, occupa soltanto. Anche se il successo dell'azione

non appare sicuro, esso appare possibile. Lo si spera, e nella speranza si gusta come un anticipo della gioia del successo. L'insuccesso anche preveduto non opprime perchè l'attività lo mette in conto, in anticipo si prepara a ripararlo e confida di rimediarvi.

Dinanzi all'inerte il futuro si stende illimitato e profondo, e perchè è certo che in un lungo futuro mali ne capiteranno sempre, l'uomo passivamente angustiato li soffre in anticipo — ma dinanzi all'uomo attivo il futuro si stende limitato e circoscritto, chè l'uomo attivo non pensa che alle vicende della sua azione e d'altro non cura, e in un futuro circoscritto i mali, su per giù, sono quelli preveduti e scontati che perciò stesso non schiacciano e opprimono. L'inerzia allunga dinanzi a sè un'ombra minacciosa e infinita che l'angustia; l'attività ritaglia nel futuro una zona limitata, e di quella sola si occupa.

XIV.

L'ANGOSCIA E IL NIENTE

Martin Heidegger è il filosofo dell'ora in Germania. Tutti ne parlano. Tutti se ne occupano. Non è altrettanto sicuro che tutti lo leggano, chè Heidegger conosce come pochi l'arte di rendere oscuro e tenebroso il suo pensiero anche quando è, in fondo, semplice e facile. Arte che, manco a dirlo, ha non poco contribuito alla fama di cui è ora circondato il suo nome. « La chiarezza è l'onestà del filosofo », diceva Chamfort, e Schopenhauer amava citare. Ma in filosofia come nella vita parecchi fanno carriera facendo a meno dell'onestà.

Per fortuna c'è uno scritto di Heidegger che in brevi pagine *quasi* chiare raccoglie e concentra i motivi dominanti del suo pensiero: di questo breve scritto è inserita una traduzione italiana nel libro del prof. Armando Carlini *Il mito del Realismo* (Firenze, Sansoni, 1936, pp. 69-85). Il titolo ne è: *Che cos'è la Metafisica?* Ma il vero problema che esso agita è: che cosa è il Niente?, problema di cui Heidegger ha fatto la base e il centro della sua filosofia.

E, innanzi tutto, il Niente di cui Heidegger parla non è affatto l'*idea* del Niente o il *concetto* del Niente. Chi interpretasse così il problema da lui agitato non capirebbe assolutamente nulla della soluzione ch'egli

ne dà. Il suo problema si può enunciare con parole nostre così: esiste una esperienza fondamentale, uno stato d'animo in cui non già l'idea del Niente o il concetto del Niente, ma il Niente stesso, il Niente in persona, il Niente in carne e ossa (chiedo scusa di questo modo di parlare) è presente a noi? Questo stato esiste — risponde Heidegger — ed è l'*Angoscia*. Nell'Angoscia vaga indeterminata che di tanto in tanto ci afferra alla gola noi sentiamo uno sgomento e non sappiamo di che e per che: di tutto e di nessuna cosa in particolare, di tutto e di niente. Tutte le cose affondano in una indifferente generalità, ognuna perde i connotati, non resta che un Tutto che non è niente di preciso e di determinato, che è niente, che è il Niente. « *L'Angoscia rivela il niente... Che l'angoscia sveli il niente, lo constatiamo noi stessi immediatamente appena se ne va. Lo sguardo, ancora fresco del ricordo, si rasserena, e noi siamo costretti a dire: di che e perchè ci siamo angustiati? Non c'era propriamente niente. E, in realtà, il niente stesso come tale era là* ».

Così è il Niente stesso, il Niente in persona, che nell'Angoscia ci viene incontro con la totalità di ciò che è. Poichè, come abbiamo visto, nell'Angoscia ogni cosa perde la sua determinazione, affonda in un tutto vago e indeterminato, che è il tutto e il Niente di cui l'Angoscia trema e rabbrividisce. Così nell'Angoscia si rivelano il Tutto come Tutto e il Niente come Niente, insieme. Doppia rivelazione, che è una sola e medesima rivelazione. Per il fatto stesso di avere nell'Angoscia la rivelazione del Tutto, l'individuo, lo spirito finito, l'*essere esistenziale* si libra al disopra del Tutto,

lo ha sotto di sè, lo abbraccia con un sol colpo d'occhio, lo trascende. Di qui il valore incalcolabile dell'Angoscia: è in essa e per essa che l'uomo, mentre ha la rivelazione del Tutto come Tutto, si libra sopra di esso, lo trascende, lo supera, e afferma così la sua libertà. Dall'Angoscia nasce così la vita morale e veramente umana. Ma da essa nasce altresì la vita teoretica, la Scienza. Nell'Angoscia, infatti, ci si rivela la stranezza del fatto che qualcosa esista piuttosto che il Niente. Di qui, stupore, meraviglia, ricerca dei perchè, dei motivi: cioè la Scienza. Al fondo di tutto ciò per cui l'uomo è uomo, al fondo della vita morale e della scienza, è l'esperienza del Niente, l'Angoscia. È essa che ci fa uscir fuori da ciò che è e ce lo fa vedere dall'alto. E se questo vedere dall'alto lo chiamiamo Metafisica, la Metafisica è l'accadimento fondamentale dell'uomo. Esistere è filosofare.

Cosa pensare di quest'analisi di Heidegger? A dirla schietta, mi sembra un puro gioco di parole. Ammettiamo pure che l'Angoscia sia lo stato d'animo che egli definisce: sgomento vago indeterminato indefinito di non si sa che cosa. L'oggetto che ci angoscia non è nessuno degli oggetti finiti e determinati del mondo. È un oggetto vago indeterminato interminato illimitato, che è tutto e niente. È niente di preciso, è niente di questo o quello, ma non è *il* Niente. Del Niente non ci si angoscia, ma di un X che non essendo niente di preciso può essere tutto, è possibilità infinita. Nell'Angoscia il niente è interno al tutto, compreso e stretto da lui, è il niente di questo e di quello, non è *il* Niente in generale, il Niente con la maiuscola. E l'angosciarsi dell'angoscia

va al Tutto che non è niente di preciso, non va *al* Niente. L'analisi di Heidegger fa il paio con quella di Hegel che poichè l'Essere indeterminato non è niente di determinato, concludeva all'identità di Essere e Niente.

Ed è un vero paradosso che ogni atteggiamento parziale di negazione dell'uomo presupponga la rivelazione del Niente nell'angoscia e ne sia condizionata. L'uomo — secondo Heidegger — non può nè *negare* nè *esecrare* nè *proibire* nè *rinunziare* nè *opporsi*, non può assumere nessun atteggiamento negante o, com'egli dice, « nientificante » se non ha avuto la rivelazione primordiale dell'Angoscia e del Niente che si rivela in essa. Tutto questo è fantasticheria pura, e basta osservare un qualunque bambino per persuadersene.

Lungi dall'essere al principio, l'esperienza fondamentale del Niente suppone un lungo sviluppo della vita spirituale, una lunga serie di riflessioni e astrazioni, è — direi — la potenza del Negare, del dire di no, teoretico e pratico, che, dopo di essersi applicata a negar questo e quello, di colpo si ammassa, si condensa, si concentra e si rivela a sè stessa nella sua totalità. Allora sorge — come idea astratta e insieme come esperienza viva — il Niente, ch'è il rivelarsi di sè a sè in tutta la sua infinità della potenza di negazione dell'uomo, del suo potere di dire di no e di fare di no.

XV.

L'AVARIZIA

Qual'è la genesi dell'avarizia? La spiegazione della psicologia classica è nota: l'avaro comincia dall'amare il denaro per i piaceri che gli può dare; poi, dimenticandosi del fine per non badare che al mezzo, finisce per amarlo per sè stesso. Con tutto il rispetto per i psicologi che l'hanno inventata, questa spiegazione mi sembra superficiale e poco pertinente. Per essa, infatti, l'avaro comincerebbe dall'esser prodigo o per lo meno normale in riguardo allo spendere, e solo col tempo diventerebbe avaro. Si diventerebbe non si nascerebbe avari. L'esperienza invece ci mostra che si può, sì, diventare ma si può anche nascere avari, e che avari si nasce più spesso di quel che si diventi.

Secondo me, il movimento spirituale che dà origine all'avarizia è la paura del futuro. Vi sono individui ai quali il futuro appare così incerto, così gravido di minacce di miseria, che, pur di sfuggire ai dolori che esso minaccia, non dubitano di assoggettarsi fin dal presente a privazioni per accumulare provviste e riserve con cui far fronte alle temute miserie dell'avvenire. Il terrore della miseria futura è così grande che la miseria presente volontariamente accettata appare al paragone un minor male. In fondo, l'avarizia nasce dallo stesso movimento psichico per cui alcuni si uccidono per paura

di morire. Come questi, l'avaro è un grande immaginativo per cui il futuro è più presente del presente, il possibile è più reale del reale.

Ma questo eccesso d'immaginazione non basterebbe a spiegare l'avarizia se non ci si unisse la coscienza acuta di una congenita deficienza di energia. L'avaro è tale non solo perchè per lui il futuro è più presente del presente, ma anche perchè dubita di avere nell'avvenire la forza di parare alle minacce di cui egli lo sente pregno. E per questo comincia dal pararvi fin d'adesso, cioè si priva. Da questa combinazione di sfiducia in sè e di eccesso d'immaginazione nasce l'avarizia.

Ma una volta che ha cominciato a mettere da parte, si genera nell'avaro un senso di sicurezza di fronte all'avvenire e di compiacimento di sè per aver avuto l'abilità e la forza di sfuggire alle minacce che questo si porta nel seno. Da questo senso di sicurezza, da questo compiacimento di sè nasce nell'avaro un amore dell'atto di privazione grazie al quale egli ha saputo mettersi al riparo dalle minacce del futuro. Nato da sofferenza, l'atto dell'avarizia finisce per sprigionare da sè una cupa gioia, un'aspra letizia. Appunto per questo esso si riproduce e moltiplica all'infinito: se dei milionari s'infliggono privazioni che un pezzente non s'infliggerebbe, non è tanto perchè il futuro li spaventi ancora col suo ignoto, quanto è perchè l'atto col quale si sono sottratti alle sue minacce privandosi e mettendo da parte è per essi generatore di una letizia di cui nessun consumo darebbe loro l'uguale.

Appunto per ciò è essenziale all'avarizia di pascersi instancabilmente della vista e del tatto di ciò in cui si

materializza la sua vittoria sulle minacce del futuro, e cioè dell'oro. L'avaro classico, l'avaro delle commedie, è quello che ogni notte, quando nessuno lo vede, va a contemplare e a palpare il mucchio d'oro in cui dormono obbiettivate ed esteriorizzate la sua sicurezza e l'energia grazie alla quale, privandosi, egli se la è procurata. Quel mucchio d'oro, davvero, come dice con profondità la favola di Esopo, è la sua anima e la sua mente.

Il mio lettore avrà capito già perchè dico che oggi l'avarizia è un vizio agonizzante. Gli è che il nostro tempo ha reso presso che impossibile all'individuo singolo la disposizione dell'oro. Un avaro senza un mucchio d'oro da palpare con gli occhi e con le mani non è più un avaro: ma nel mondo moderno l'oro — quando lo si ha — lo si conserva nelle casse di una banca e l'avaro non può più palparlo con gli occhi e con le mani. Si obbietterà che allo stesso fine servono i biglietti di banca: prova ne siano i tanti casi, venuti su per i giornali, di avari che avendo preziosamente conservato fasci di biglietti di banca un bel giorno (un brutto giorno!) hanno scoperto che la pioggia li aveva infradiciati, i topi li avevano rosicati, o che erano a loro insaputa scaduti di corso. Verissimo. Ma il biglietto di banca non dà all'avaro lo stesso senso di sicurezza e di autoesaltazione che gli dà l'oro. Un avaro che la notte palpi con gli occhi e con le mani un fascio di biglietti è meno facilmente concepibile, è più raro, di un avaro che si cova il suo mucchio d'oro. La sostituzione nel mondo moderno del biglietto di banca all'oro monetato ha dato un tracollo mortale all'avarizia,

le ha sostituito lo spirito di guadagno e di speculazione, di risparmio e di previdenza, che sono un'altra cosa, tanto vero che la valutazione morale che se ne fa è diversa da quella che si fa dell'avarizia (1). Gli è che il biglietto di banca si presta meno dell'oro alla genesi di quel fenomeno psicologico che Balzac ha magistralmente sintetizzato quando del vecchio Grandet dice che « *egli chiamava l'investimento una prodigalità, trovando più grandi interessi nella vista dell'oro che nei benefici dell'usura* ». Gli è che la vista dell'oro materializza meglio dinanzi all'avaro le gioie dell'avarizia che non un biglietto di banca. Questo, in fondo, non è che un'astrazione, mentre un pezzo d'oro è una concreta realtà.

Un secondo colpo hanno dato all'avarizia le tragiche vicende monetarie del dopoguerra, che han fatto capire anche agli avari più zucconi che di per sè il biglietto di banca è un pezzo di carta che non dà sicurezza alcuna. Si può esser sicuri che le vicende del rublo e del marco han guarito del loro vizio più avari in soli venti anni di quanti ne abbiano guariti in venti secoli le prediche dei filosofi e dei sacerdoti. Col che non escludo che a scavare la fossa all'avarizia contribuiscano anche e potentemente lo spirito spendereccio delle nuove generazioni, l'atmosfera di energia che oggi si respira e che fa guardare con fiducia maggiore l'avvenire, la stessa incertezza del futuro incombente sul nostro continente, così grande e minacciosa che ogni individuale sforzo di sottrarvisi e di mettersi in sicurezza appare ridicolo o fatuo.

(1) Sul risparmio, cfr. *Homo Faber*, cap. XXIV.

Volete una prova che l'avarizia è morta o moribonda? Nessuno pensa più a metterla in commedia. Si sente istintivamente che è un vizio anacronistico, fuori tempo. E infatti quelli che l'han messa in scena negli ultimi anni le han dato un ritmo buffonesco truculento parodistico non realistico, solo mezzo per renderla tollerabile allo spettatore. Penso a *Tripes d'or* di Crommelynck (1). Penso alla ripresa del *Volpone* di Ben Jonson. Penso all'avaro di un romanzo di Ivan Goll (*Le microbe de l'or*) che, spaventato dalle spese che costerà il suo funerale, minaccia l'agente di pompe funebri, se non riduce la nota, di andarsene a piedi al cimitero per morirvi sul posto.

Un brutto vizio muore. Il guaio è che altri (molti altri) ne prendono il posto!

(1) Su *Tripes d'or*, cfr. *Studi sul Teatro Contemporaneo*, 3ª ed., cap. III.

XVI.

LA VENDETTA

Tra il 1450 e il 1550 gli Italiani passavano dunque la vita a vendicarsi nei modi più raffinati ed atroci delle offese che avevano, o credevano d'aver, ricevute? A lettura finita del bel libro di G. Mauguin (*Moeurs italiennes de la Renaissance: la vengeance*, Les Belles Lettres, 1936), si sarebbe tentati di rispondere sì, e di credere che gl'Italiani della Rinascenza erano un popolo di Giannettacci. In realtà, è accaduto a Mauguin ciò che accade a tanti studiosi di storia i quali, affascinati dal loro argomento, finiscono per non veder altro, e scambiano l'albero per la foresta. Ma che tra il 1450 e il 1550 la passione della vendetta infuriasse per l'Italia come un'epidemia, non sembra si possa negare dopo scorsa la ricchissima documentazione raccolta da Mauguin. E come sempre quando una passione è imperiosa e dominante, essa fioriva in raffinamenti oserei dire artistici. Un artista della vendetta fu quel tale che, avendo sorpreso la sorella nelle braccia del suo amante, ingiunse a costui, pena la morte, di accecare l'indegna che disonorava la famiglia: il vigliacco obbedì. Un artista ancora più raffinato fu quel tale che, avendo atterrato il suo mortale nemico, gl'impose col pugnale alla gola di rinnegare Dio se voleva salva la vita: e dopo che colui ebbe compiuto il sacrilegio, lo

finì a pugnalate, soddisfattissimo di averne insieme ucciso il corpo e dannato l'anima per tutta l'eternità.

Peraltro il libro di Mauguin sarebbe riuscito più convincente se l'Autore avesse avuto della vendetta un concetto più esatto. Poichè più d'una volta egli classifica come vendetta atti che vendetta non sono. Ad esempio: non è vendetta, a parer mio, la reazione di alcuni passanti che in Roma durante il carnevale, urtati per inavvertenza da un vescovo che se ne andava mascherato a cavallo, lo volevano a tutti i costi massacrare; nè quella di un tale che, entrato armato in un dominio del duca di Ferrara e redarguito dai guardiani, ne ammazzò tre *ipso facto*. Questi sono atti di furore, di rabbia, d'ira demente e forsennata: non sono atti di vendetta propriamente detta.

Perchè vendetta nel senso proprio della parola ci sia, non basta ci sia reazione ad un'offesa, reale o presunta: vendetta vera e propria c'è solo quando l'impeto di reazione è *almeno per qualche momento* raffrenato represso compresso, quando il suo scatenamento è rimandato ad un avvenire più o meno vicino, ma presente *come avvenire* allo spirito di chi si vuol vendicare. « La vendetta — dice un proverbio — è un piatto che si mangia freddo ».

Lo spirito di vendetta presuppone che l'offesa ricevuta sia tenuta viva e presente nell'animo, che l'animo ne risenta acuto e dolente il morso; ma presuppone anche che l'offeso si senta impotente a reagire *all'istante* all'offesa ricevuta. Poichè la piaga dell'offesa è sempre tenuta aperta, poichè la coscienza dell'impotenza in cui si è di reagire subito è coscienza d'inferiorità, quindi

coscienza infelice, per questo, *appunto per questo, e solo per questo,* la vendetta è male: perchè essa è una vipera che morde il vendicativo prima ancora che colui su cui la vendetta si scatena. Lo spirito di vendetta fa soffrire chi lo cova in seno: e *per questo* è male, e la coscienza dell'umanità lo ha sempre riprovato.

Giustamente la coscienza morale d'Israele riservò a Dio la vendetta: « La vendetta è mia, dice il Signore ». Gli è che la reazione di Dio non è vendetta: se essa è ritardata, non è perchè Dio si senta impotente a colpire sull'istante l'offensore, ma solo perchè giudica più conveniente pei suoi fini di trattenere il suo fulmine. Il ritardo della reazione non essendo accompagnato in Dio dalla coscienza della sua impotenza momentanea, non è fonte per Dio di dolore: e perciò la reazione di Dio, quando si scatena, non è vendetta vera e propria, ma giustizia. Pel fatto stesso di essere esercitata da Dio, dall'Essere pel quale il futuro è come presente e i secoli sono istanti, la vendetta perde il suo fiele e il suo amaro: anzi non è vendetta nel vero e proprio senso della parola. È quello che Israele oscuramente intuiva vietando all'uomo la vendetta e facendone monopolio di Dio.

Come tutte le passioni umane anche la vendetta può versare nell'illimitato, nell'infinito. Allora — mentre di solito la brama di vendetta si esercita contro un offensore determinato, e si sazia a vendetta compiuta — diventata passione divorante ed esclusiva, tende inconsciamente ad ampliare la sfera dell'offensore per aver modo di non saziarsi mai. Allora essa identifica l'offensore con la sua famiglia, con la sua città, con la sua classe,

con la sua patria, e, al limite, con l'umanità tutt'intera: diventata infinita, la passione della vendetta si crea inconsciamente un offensore infinito per potersi indefinitamente mantenere viva e vivace, per potere essere sicura di sopravvivere intera e intatta a ogni soddisfazione che essa riesca a ottenere. Siamo allora in piena demenza: ma ogni passione umana, quando diventa assoluta, porta alla demenza, è demenza.

Questa infinita sete di vendetta divampa più facilmente quando ciò che è sentito come offesa non è un *atto* determinato di altri, ma è la *condizione* in cui ci troviamo, la *natura che abbiamo*. Chi si sente offeso da un *atto* preciso e determinato commesso da una persona, di solito, eseguita la vendetta contro quella persona, si placa: quando ciò da cui uno si sente offeso è la sua *condizione* o la sua *natura* — di povero, disconosciuto, brutto, malfatto, goffo, stupido, ecc. — poichè nessuno ha colpa che egli sia così, allora la sete della vendetta divampa contro *tutti* in generale, è inestinguibile e inesorabile, e l'uomo vive nell'inferno. Tutti abbiamo conosciuto qualcuno che ce l'ha con *tutti* e non si sa *perchè:* ma il perchè c'è: è che quel tale sente come un'offesa il fatto di essere quello che è, e appunto perchè non se la può prendere con *nessuno* in particolare, se la prende con *tutti.* Che Dio scampi dal cader sotto le unghie di un intellettuale fallito, che non potendo prendersela con nessuno pel suo fallimento appunto per ciò ce l'ha a morte con tutti. Durante la rivoluzione francese Collot d'Herbois si vendicò dei fischi raccolti come attore a Lione facendo ghigliottinare duemila lionesi e distruggere mezza città.

Per ritornare al libro di Mauguin, egli dimostra come dopo il 1550 lo spirito di vendetta in Italia andò declinando, e ne cerca le ragioni. Ma la ragione principale gli sfugge. Gli è che di solito — meno, s'intende, i casi estremi, demenziali, di cui ho parlato — la vendetta è passione che corre tra individui, tutt'al più tra famiglie. Ci si vendica di solito di un torto ricevuto da persona determinata o da un determinato complesso di persone (famiglia, parentado, ecc.). La pianta della vendetta fiorisce rigogliosa nell'assenza di un potere centrale fortemente organizzato. Quando questo sorge, lo spirito di vendetta tende a morire, non solo perchè lo Stato ha più mezzi per reprimerlo, ma anche perchè di solito dei torti ricevuti l'individuo non sa più a chi far risalire la causa: le cause si perdono nell'anonimato della burocrazia. Ora è appunto dopo la seconda metà del Cinquecento che lo Stato moderno accentrato e burocratico s'instaura con gli Spagnoli in gran parte dell'Italia. L'individuo perde di importanza, e con esso declina lo spirito di vendetta propriamente detta.

È vero che nell'assenza d'individui con cui prendersela lo spirito di vendetta si polarizza allora contro entità collettive: nazioni, classi sociali, ecc. I mille rivoli della vendetta individuale confluiscono nella gran fiumana della vendetta collettiva ma appunto perciò tanto più feroce e implacabile, la quale esplode nelle guerre, nelle *jacqueries*, nelle rivolte, nelle rivoluzioni, che fanno della storia umana un dramma grondante di lagrime e di sangue.

XVII.

L'INGRATITUDINE

Una prima forma d'ingratitudine è quella che io chiamerei *per oblio:* voi avete beneficato Tizio; Tizio, quando vi attendete da lui che vi mostri a fatti la sua riconoscenza, non dà segno di vita o, peggio ancora, vi scava la fossa sotto i piedi. Voi l'accusate d'ingratitudine, ma egli ha puramente e semplicemente *dimenticato* il beneficio ricevuto. O magari se ne ricorda, ma come di qualcosa accaduta a un altro e non a lui; magari non rifiuta di dare alla vostra condotta verso di lui il nome di beneficio, ma è un puro nome cui nell'animo suo non corrisponde nulla di vivo e di concreto. Egli ricorda del vostro beneficio il gesto esteriore, non ricorda più affatto il senso di sollievo, di conforto, di gioia che ne ricavò e che dovè a voi, e non ve ne è grato semplicemente perchè non se ne rammenta affatto. È questa una forma d'ingratitudine frequentissima nei bambini e largamente praticata dalle donne, la cui memoria dei benefici ricevuti è eccezionalmente labile e fugace. Ma chiamarla ingratitudine è improprietà di linguaggio. Ingrato è chi ricordando il beneficio risponde coll'indifferenza o col far male; chi il beneficio non lo ricorda più, non è ingrato. Sarà, se si vuole, qualcosa di peggio, ma ingrato no.

Ingratitudine vera e propria è quella di chi, pur ricordando il beneficio (ricordandolo, intendo, con l'animo e non solo con la memoria dei gesti e degli atteggiamenti esteriori), non esita a rispondere con l'astensione o, peggio, col far male, se l'astensione o il far male gli frutta qualcosa. È il caso più frequente d'ingratitudine. Richiamiamo alla memoria le figure di coloro che nel momento del bisogno ai nostri benefici han risposto con il diniego di aiutarci o col farci del male: e vedremo che quasi sempre si tratta di gente che, se avesse potuto mostrarci la sua gratitudine *senza perderci nulla*, lo avrebbe fatto volentieri, ma ci ha sacrificati senza scrupoli al miraggio di un utile da conseguire. Sono gli uomini *utilitari* pei quali gli altri uomini non sono che mezzi e strumenti: da usarsi finchè rendono, da buttarsi via quando non servono più o sono di danno. La loro scusa è che nei panni loro voi avreste agito com'essi, ch'era impossibile agire altrimenti, che la vita è fatta così, che la *realtà* è una cosa e i *bei sentimenti* un'altra, ecc. Essi, in fondo, non negano la loro ingratitudine (talvolta la riconoscono e, almeno a parole, la deplorano), ma la spiegano e scusano con la ferrea legge della vita che è quella che è e che non essi hanno inventata. La loro ingratitudine ai loro stessi occhi più che un *atto* della loro *persona* è una fatalità della vita, qualcosa d'impersonale, più imposto che voluto, di cui si avrebbe gran torto a rendere essi responsabili e colpevoli, e spesso sono sincerissimi dicendo così. È questa la specie meno irritante d'ingrati, anche perchè è la più diffusa

Un terzo tipo d'ingratitudine è quello di chi al be-

neficio ricevuto risponde col far male *per nessun'altra ragione che perchè è stato beneficato.* È questo il caso tipico, classico o clinico (se si vuole) dell'ingratitudine. Ed è esso che ci fa toccar con mano l'insufficienza della spiegazione che i psicologi danno di solito dell'ingratitudine, secondo la quale il beneficio provando al beneficato la sua inferiorità di fronte al benefattore, il beneficato, per ristabilire ai suoi stessi occhi la sua superiorità, risponde coll'ingratitudine. Spiegazione che non spiega niente, essendo evidente che il beneficato proverebbe molto meglio ai suoi stessi occhi la sua superiorità sul benefattore col rendergli moltiplicato il beneficio: ed è proprio quello che in certi casi accade.

Per capir bene questa forma estrema d'ingratitudine, bisogna prima aver capito bene che cosa è la gratitudine. Nella forma genuina e pura la gratitudine è l'amore del beneficato pel benefattore: amore che si rivolge più che al beneficio, al benefattore, e più che al benefattore alla bontà che lo ha indotto a beneficare. (1) La gratitudine vera è *amore della bontà* e poichè la bontà, in fondo, è amore, è *amore dell'amore:* io beneficato amo in te l'amore che ti ha indotto a soccorrermi. Dalla gratitudine così intesa non solo è assente ogni speranza e calcolo di nuovo beneficio da ricevere, ma anzi essa è attesa e sollecitazione del momento in cui potrà beneficare il benefattore, *non per sdebitarsi,* ma per rispondere all'amore con l'amore. La gratitudine così intesa — come ogni forma di amore — è gioia a sè stessa, è luce e letizia all'anima. Chi è grato così, ha gioia di sentirsi grato.

(1) Cfr. *Filosofia delle Morali,* cap. V.

E contrario, l'ingratitudine è l'odio dell'amore, è l'odio che nel benefattore odia non tanto l'atto del beneficio quanto l'amore che lo ha indotto a beneficare; è l'odio che non sopporta di essere fatto oggetto di amore e che si rivolta e morde *appunto* e *solo perchè* è fatto oggetto di amore e di beneficio. È una delle forme più atroci di quella volontà e gioia del male che, in piena rotta con tutta la sacrosanta tradizione filosofica ma in pieno accordo col senso comune dell'umanità, io mi ostino ad affermare e a sostenere essere un movimento *primordiale* dell'animo umano (e perchè tale, *inesplicabile*) (1).

Per buona fortuna, quanto son frequenti gl'ingrati della prima e della seconda specie, tanto son rari (ma forse meno di quel che si crede) quelli di quest'ultima. Ma soltanto essi giustificano la terribile frase che una volta udii pronunciare dalle labbra di Salvatore Di Giacomo: « *L'uomo è il solo animale che sente il dovere dell'ingratitudine!* ».

(1) Cfr. *Filosofia delle Morali*, cap. VIII.

XVIII

L'ORGOGLIO

È curioso osservare quanto poco i più famosi moralisti francesi abbiano avuto la mano felice nel trattar dell'orgoglio. Il capitolo di La Bruyère sull'orgoglio, ad esempio, è un capolavoro d'incomprensione. Figurarsi che tra le caratteristiche dell'orgoglioso secondo La Bruyère c'è anche questa: che se invita a pranzo un amico, prende un qualunque pretesto per non farsi trovare, e ne affida il trattamento ai familiari! Ma questo non è l'orgoglioso, è, puramente e semplicemente, il villanzone! Nè meno superficiali sono parecchie delle massime che La Rochefoucauld consacra all'orgoglio.

Gli è che fra gli atteggiamenti dell'animo l'orgoglio è particolarmente difficile a definire, tanto il volto ne è ambiguo e sfuggente. Virtù? Vizio? Le tesi sono state entrambe sostenute, e tutt'e due con pari ragione o torto. Il che dimostra che l'orgoglio abita in terre dai vaghi e mal determinati confini, fluttuanti tra vizio e virtù.

Cominciamo dal fissare questo punto: orgoglioso è chi conforma la sua condotta a un concetto, a un'idea, a un tipo ideale, dal conformarsi al quale gli viene un senso di superiorità e di forza; dal non conformarsi al quale, un senso di depressione, di umiliazione, d'infe-

riorità. Ora, tener fermo a un tipo, a un concetto, a un'idea e rifiutare e reprimere ogni inclinazione, anche piacevole, ogni condotta, anche vantaggiosa, che ne siano la smentita, è sempre segno di forza, di energia, di attività psichica ad alta tensione. Dall'attività psichica ad alta tensione scaturisce gioia. L'orgoglio, infatti, genera sempre in chi lo vive senso di pienezza e sufficienza vitale, dunque di gioia. Perciò è bene. E chi ha sostenuto che è virtù ha, fino a un certo punto, ragione.

Fino a un certo punto. Tutto dipende da ciò che vale quel concetto, quel tipo, quell'idea cui l'orgoglioso conforma la condotta. Più quel concetto ha del valore morale, e più l'orgoglio ha della virtù, è virtù — meno ha del valore morale, e più l'orgoglio ha in sè del vizio. La lingua, in cui c'è assai più filosofia che in certi filosofastri di professione che credono di filosofare solo perchè appiccicano la stessa etichetta su tutte le bottiglie, segue con delicatezza le oscillazioni dell'orgoglio, il suo declinare da virtù a vizio. Essa distingue la *dignità*, la *fierezza* (che sono virtù) e la *boria*, la *presunzione*, l'*arroganza*, la *superbia*, la *vanità* (che sono vizio). Tutto dipende — ripeto — dal tipo o concetto a cui l'orgoglioso si conforma, dal valore di universalità che gl'inerisce o meno. Il punto del trapasso dell'orgoglio da virtù in vizio è l'esserci o non esserci valore universale nel tipo ideale cui l'orgoglioso si conforma. Quando questo valore c'è l'orgoglio non è mai del tutto privo di valore morale: orgoglio di nazione, di classe, di casta, di ceto, di partito, di professione, di setta, ecc. ecc. Vizio è dove manca questo valore di

universalità: dove il tipo cui l'orgoglioso si conforma non è che il suo io naturale ed empirico più o meno gonfiato, esaltato, glorificato. Adorando quel tipo ideale, l'uomo non adora nulla al di sopra di sè, non adora che sè stesso gonfiato.

Questa distinzione è di capitale importanza. Se non la si tiene presente, si confonde miseramente orgoglio (nel senso buono della parola) con superbia, presunzione, boria, vanità, che sono compiacimento che l'individuo ha di sè come individuo, idoleggiamento che egli fa di sè come individuo. L'orgoglioso nel buon senso della parola, appunto perchè plasma la sua vita secondo un'idea che, poco o molto, lo supera e trascende come individuo, può benissimo essere modesto, non sollecitare nè desiderare la lode, non esibire agli applausi il suo individuo di carne e d'ossa. La soddisfazione gli viene di dentro, e di quella di fuori non ha bisogno.

Il vero órgoglioso, se non disprezza la lode, non la sollecita e mendica mai: non è mai vanitoso. L'orgoglio è sempre forza e ha in sè della virtù. La vanità è sempre debolezza e deficienza interiore, è fame di fumo, senza del quale non si regge in piedi.

E poichè è sempre forza, è falsissimo quello che La Rochefoucauld asserisce dell'orgoglio che esso « *è uguale in tutti gli uomini* » (massima 35). Non solo è falso che tutti gli uomini siano in egual modo orgogliosi, è falso anche che tutti siano chi più chi meno orgogliosi. Purtroppo, l'uomo internamente è assai più debole che forte, e l'orgoglio, ripeto, è forza, sempre, e sentimento di forza.

Ed ora al rovescio della medaglia. L'orgoglioso gode nel sentire sè stesso forte pel fatto del suo conformarsi al tipo ideale. In questo compiacimento di sentirsi forte *come individuo* s'insinua nell'orgoglio anche moralmente più elevato una punta di vizio, di male, chè male, vizio, è tutto ciò che esalta l'individuo come individuo meramente naturale. Per provare questo vizioso compiacimento di sè, l'orgoglioso tien sempre presente agli occhi della mente il tipo cui si conforma per godere del suo conformarcisi. Ciò conferisce fatalmente alla sua azione una certa durezza e rigidità che l'anchilosa e paralizza nell'infinito mutare delle situazioni del mondo. Qui l'origine degl'insuccessi cui l'orgoglio espone chi lo nutre, e che sono la punizione di ciò che in quella forza v'è di debolezza, di ciò che in quella virtù v'è di vizio e di male.

È vero peraltro che la forza di cui l'orgoglio è fonte non vien meno per venir meno di circostanze, essendo tutta interiore. Nel deserto di rovine della vita più fallita la coscienza di non esser venuto meno al tipo ideale continua a fare scorrere, abbondante e consolatrice, benchè amara, una vena di gioia. Come ben diceva il grande orgoglioso Chateaubriand: « *l'orgoglio è la virtù della disgrazia* ».

XIX.

LA VANITÀ E LA SUPERBIA

Vanità e superbia, lungi dall'essere sulla stessa linea, come comunemente si crede, si muovono in direzioni profondamente antitetiche. La vanità va dall'io verso gli altri, di cui il vanitoso sollecita l'approvazione e la lode. Di qui la natura contradditoria della vanità: da una parte, il vanitoso vuole emergere sugli altri, distanziarli da sè, distinguersene come superiore da inferiore — dall'altra e *in pari tempo* (qui la sua contraddittorietà) ha bisogno degli altri che respinge e distanzia perchè è solo con le loro lodi, approvazioni e glorificazioni che può costruire a sè stesso il piedistallo della sua grandezza. Il vanitoso è un pallone che gonfia sè stesso col vento che attinge dagli altri su cui vuole emergere e galleggiare. E non si accorge che, così facendo, si mette nella servitù e nella dipendenza dagli altri che nello stesso tempo respinge e distanzia da sè.

Ma appunto perchè ha bisogno degli altri per gonfiare l'otre vuoto della sua vanità, il vanitoso non ha reciso ogni e qualunque legame fra sè e gli altri: per questo appunto non ogni soffio di umanità è in lui del tutto spento. Se egli tien tanto alla lode degli altri, vuol dire che, dunque, stima gli altri e le loro lodi, riconosce negli altri la presenza di qualche cosa che pregia e cui dà valore, è, cioè, aperto al riconoscimento

e alla stima degli altri. Ho conosciuto parecchi vanitosi, e ho sempre notato che la loro bonarietà era in ragion diretta della loro vanità; bastava non dar di cozzo contro il loro vizio, o alimentarlo con un po' del desiato vento, per ottenere da essi tutto quel che si voleva.

Di natura radicalmente antitetica la superbia. Finemente Max Scheler (in *Vom Umsturz der Werte*) ne distingue due gradi. Vi è una superbia che si esalta con ciò che ha: bellezza ricchezza nobiltà di natali figli fama, ecc. Ma in questa superbia v'è della modestia: il superbo di tal genere in fondo riconosce — sia pure involontariamente, sia pure inconsciamente — che v'è fuori di lui qualcosa (bellezza ricchezza nobiltà di natali figli fama) che ha valore e pregio di per sè stessa, non possedere la quale è male, possederla è bene e dà superiorità fra gli uomini, ma riconosce per ciò stesso, se pure involontariamente, che solo dall'avere quella tal cosa gli viene la superiorità di cui si esalta. E poichè fra il suo io e quella tal cosa il possesso della quale lo rende superbo c'è un certo distacco, questa superbia, per quanto profonda e radicata sia, resta pur sempre superficiale. Superficiale e perciò guaribile o, per lo meno, migliorabile. E di questo genere è anche a parer mio (e qui mi allontano da Scheler) la superbia del Fariseo, dell'uomo che si gloria dinanzi a sè stesso della sua superiorità morale: perchè anche — anzi sopratutto in questo caso — il superbo riconosce che ciò che lo fa grande è qualcosa che egli *ha*, ma che perciò stesso non si confonde senz'altro con lui, perchè è al disopra di lui.

La superbia totale e integrale, la superbia diabolica, non è quella che viene dal senso della propria superiorità morale, come crede Scheler, è quella che gode non di ciò che *ha*, ma di ciò che *è*: non dei figli, della ricchezza, della nobiltà, dell'ingegno, della cultura, ecc. ma di essere quello che è, astrazion fatta da figli, ricchezza, nobiltà, ingegno, cultura, ecc. Chi è superbo in tal modo idoleggia e adora in sè non ciò che *ha*, ma ciò che *è*, non le sue qualità, ma *sè stesso* in quanto portatore di quelle qualità. Poichè è adorazione e idoleggiamento del proprio io, la superbia è per sua natura antisociale. Il vanitoso è sociale, ha bisogno degli altri per gonfiarsi col vento delle loro lodi. Il superbo non ha bisogno degli altri per sentirsi superiore ad essi.

Perciò appunto la superbia può assumere l'andamento della modestia. Il superbo può perfino arrivare al disprezzo della lode. Il suo pensiero segreto allora è questo: tu che mi lodi credi forse che per me tu e la tua lode siano qualcosa di cui io abbia bisogno per sentirmi quello che sono? credi forse che io dia una qualunque importanza a te e alla tua lode? Io ho conosciuto dei superbi che non parlavano mai di sè e non amavano nemmeno che se ne parlasse, che non cercavano la lode, anzi la spregiavano. Ma un segno li distingueva dai veri modesti: uno zampillo di disprezzo sgorgava dai loro animi verso chi si fosse permesso di negar loro il rango a cui in cuor loro si eran collocati. Perciò l'estrema superbia va benissimo assieme con l'assenza d'ambizione: questa è sete di onori e di potere, di cui il superbo non ha bisogno per sentirsi ciò che si sente.

La logica interiore della superbia può arrivare al punto che il superbo dispregia tutto ciò che ha raggiunto e fatto fino allora. Non per modestia o umiltà. Ma perchè egli sente così in alto l'io che egli adora in sè stesso che tutto quello che ha fatto gli sembra niente a paragone di quello che può ancora fare, tutte le mète a cui è arrivato niente a paragone di quelle a cui può arrivare. La superbia allora giunge al massimo della tensione: culmina nell'adorazione di sè come potenza illimitata di fare di raggiungere di realizzare. Da quell'altezza il superbo spregia tutto ciò che egli stesso ha fatto perchè lo sente come nulla in confronto di ciò che può ancora fare. Ma chi ingenuamente, credendo di assecondarlo, si associasse a lui nella poca stima di ciò che ha fatto, si attirerebbe il suo disprezzo, perchè ciò che ha fatto sembra al superbo niente solo in quanto lo guarda dall'alto di ciò che sente e crede di poter ancora fare, ma, in sè stesso considerato, gli sembra tutt'altro che privo di valore, essendo pur sempre opera *sua*, essendo pur sempre *lui*. Solo ad uno il superbo riconosce il diritto di spregiare l'opera sua: a sè stesso; agli altri egli chiede non la lode, di cui non ha bisogno, ma il silenzio dell'ammirazione e del rispetto venerabondi. A questo punto, veramente, che è quello della sua più alta tensione, la superbia è luciferismo puro, che espia il peccato che è con la solitudine ghiacciata e la disumana lontananza dagli uomini alla quale si è condannata e nella quale trova la sua punizione.

XX.

IL GIOCO D'AZZARDO

Ciò che più colpisce chi mette piede per la prima volta in una sala di giochi d'azzardo, o per lo meno ciò che più colpì me quando vi misi piede per la prima volta, è il profondo silenzio che vi regna. È profondissimo era il silenzio che regnava nella sala dove mi trovavo. E pure in quella sala erano in attività ben sei tavoli di gioco, e intorno a ognuno faceva corona una folta folla di gente seduta o in piedi. Ma tutti tacevano, e non si sentiva che il fruscìo della pallina volante nella *roulette* e le frasi del *croupier*, sempre le stesse, appena percepibili, e intelligibili solo a chi già le conoscesse, come se a furia di essere state ripetute migliaia di volte gli uscissero di bocca consumate e consunte. « *Nessun guarda il vicino o gli fa motto* ». Perfino le coppie, legittime o illegittime, che sedevano al tavolo o si spenzolavano a guardare sembravano aver perduto la favella. Quella sala pareva il regno del silenzio.

Capii allora di colpo il perchè della profonda radicale immoralità del gioco d'azzardo (s'intende: quando esso è diventato passione dominante, esclusiva, assorbente dell'anima). Esso isola l'uomo dall'uomo, lo « scomunica », lo ricaccia in sè stesso, lo rende apata e in-

differente a tutto ciò che esca dai limiti della sua empirica persona. Esso versa su tutto quello che è in lui senso di umanità, capacità di aprirsi simpaticamente all'altro uomo, un acido corrosivo che lo brucia fin nelle radici. Chi ha dato asilo nell'anima sua a quel demone è perduto per l'umanità: è un atomo isolato nello spazio infinito. Obbligato com'è a un'attitudine di aspettazione passiva, a guardare e aspettare, senza che nessuno gli possa essere di aiuto (a meno che non gli presti del denaro), egli non ha nessun bisogno del prossimo nè il prossimo ha bisogno di lui. Ma col venire meno del bisogno perisce anche l'interesse per il prossimo: il giocatore diventa, alla lettera, una monade di Leibniz, senza porte nè finestre sul mondo. Mi parve di osservare che nemmeno la vincita del vicino era capace di strappare alla sua solitudine spirituale il giocatore perdente. In quell'atmosfera muore perfino l'invidia. Chi invidia soffre della gioia dell'altro e gode del suo soffrire: dunque, l'animo suo è aperto all'altro, s'interessa all'altro, sia pure negativamente. E, forse, colà a uccidere l'invidia non contribuisce poco anche la consapevolezza che non passerà molto tempo e la stessa *roulette* che ha dato la vittoria ne divorerà i risultati.

Ma perchè questo isolamento spirituale? Quale ne è la ragione efficiente? Gli è che il giocatore d'azzardo si è rimesso al caso. E anche quando quel caso si sforza di padroneggiarlo giocando secondo regole, la coscienza che quelle regole non hanno nessuna certezza, sono puramente empiriche e approssimative e possono essere smentite ogni momento, non lo abbandona mai. Dandosi al gioco d'azzardo (ed è qui, secondo me, la ra-

gion prima e germinale del suo fascino) l'uomo butta a terra il pesante zaino della responsabilità, della volontà, della riflessione, della coscienza, rinuncia allo sforzo e al lavoro, ne scarica e alleggerisce la vita. E in un primo momento gli sembra di non aver più peso e di volare. Ma è una sensazione di euforia provvisoria ed effimera. Per il fatto che egli rinuncia ad agire nel vero senso della parola, cioè a mutare il mondo secondo un piano plasmato dal suo spirito, egli rinuncia in pari tempo alla gioia che fiorisce dall'azione e sull'azione e che è il vero premio dell'azione. La vincita venendogli tutta e solo dal di fuori, la gioia che essa gli procura non ha radici nell'animo suo: appunto per ciò brilla un attimo e presto avvizzisce. E la coscienza che il caso che ora lo fa vincere fra un minuto e anche meno, se egli non lascia il gioco — e se è giocatore vero non lo lascia — potrà farlo perdere, non lo abbandona mai, e contamina di preoccupazione la gioia che ora gli sorride.

Il giocatore ha rimesso sè al mondo e ad un mondo che è tutto e solo caso, ad un mondo su cui la sua intelligenza e la sua azione non hanno vera presa. Egli si è condannato alla passività pura di fronte a un mondo che egli sa non retto da nessuna intelligenza. Ma dalla sua passività, piena di tensione e agitazione com'è, non gli si versa nemmeno il beneficio del riposo e della quiete. Egli non può comunicare con l'altro uomo in un piano comune, in un programma comune, in un'idea comune, secondo la quale agire. Egli non può vivere secondo un'idea, non può che aspettare e subire i colpi di un dio cieco e capriccioso. Perciò ha

rinunciato alla vita morale e sociale. Il conforto di sentirsi sostenuto e spalleggiato dall'altro uomo gli è negato. Egli è *solo* e *passivo*. E sul terreno della solitudine e della passività non fioriscono che le squallide piante della tristezza e della malinconia.

Un mondo retto tutto e solo dal caso è tanto inabitabile per l'animo umano che questo, una volta entratoci, è spinto come da una forza irresistibile a popolarlo di esseri capaci di conoscer l'uomo e d'interessarsi a lui, siano pure capricciosi e fantastici quanto si voglia. Ecco la ragione per cui il tavolo verde è *humus* fecondissimo per ogni genere di superstizioni. L'uomo preferisce credere alla più sciocca e ridicola superstizione anzichè sapersi abbandonato senza rimedio al caso puro e inintelligente. Così l'uomo che credè alleggerirsi la vita rinunciando alla volontà e alla responsabilità non tarda a pagare la pena del suo fallo dandosi in braccio a forze ed enti fantastici e irreali, capricciosi e lunatici, sciocchi e futili, da cui implora umilmente (senza ottenerla) quella gioia che rinunciò a conquistare con la sua volontà e la sua azione.

XXI.

LA SCOMMESSA DI PASCAL

Com'è noto, il testo del famoso *pari* di Pascal è tutt'altro che sicuro nella lettera e tutt'altro che facile ad afferrare nello spirito. Pascal lo gettò giù in forma d'appunti più per sè che per il lettore, con scrittura eccessivamente sintetica, e, a quel che sembra, non senza qualche *lapsus calami*, il che non contribuisce poco a rendere più oscuro un testo già di per sè stesso poco chiaro. Lasciando ai *pascalisants* di discutere queste difficili questioni, vorrei dir qualcosa sul valore di questa celeberrima tra le argomentazioni di Pascal. Ma prima sarà bene ripresentare al lettore in brevi tratti i termini del problema.

Due ipotesi sono in presenza, dice Pascal: Dio è o Dio non è. Di queste due ipotesi, l'una è necessariamente vera e l'altra è necessariamente falsa. Quale è vera? quale è falsa? La ragione è impotente a decidere. Non resta che scommettere. E se non si scommettesse? Se ci si tenesse alla pura e semplice sospensiva nei riguardi della questione? Non si può: non scommettere è già scommetter contro, è già scommettere che Dio non è. (Per la chiarezza del discorso è bene spiegare quel che Pascal sottintende: cioè che il Dio di cui parla non è il Dio di una delle tante reli-

gioni o filosofie fiorite sulla terra; è il Dio della religione cristiana che promette vita eternamente felice a chi crede in lui e rinuncia ai piaceri sensibili, all'amor proprio, per non praticare che l'amore di Dio). Scommettere (e non si può non scommettere) è scommettere pro o contro Dio, pro o contro la beatitudine eterna, pro o contro la rinuncia ai beni della terra e ai piaceri del senso. Lo sforzo di Pascal è di provare che il nostro interesse bene inteso è di scommettere per Dio e per la beatitudine eterna contro i piaceri della terra e l'amor proprio.

La marcia del ragionamento di Pascal è tutt'altro che facile a seguire. Ma nelle grandi linee le tappe ne sono le seguenti. Le probabilità di guadagno e di perdita in questo caso sono uguali. Come al gioco di croce o testa. Giochiamo croce. Scommettiamo che Dio c'è. Se noi perdendo non perdessimo che *una* vita e guadagnando non ne guadagnassimo che *due*, si *potrebbe* giocare: due vite incerte da guadagnare ne valgono una certa da arrischiare. Ma se perdendo non perdessimo che *una* vita e guadagnando ne guadagnassimo *tre*, allora *bisognerebbe* giocare, perchè tre vite incerte da guadagnare valgono più di una vita certa da arrischiare. Ma se perdendo noi non perdiamo che *una* vita e guadagnando guadagniamo « *una eternità di vita e di felicità* » (come promette la religione cristiana), una « *infinità di vita infinitamente felice* » in durata e in intensità, allora bisogna scommettere per Dio, sarebbe stolto non farlo e cioè o non scommettere o scommetter contro (e il non scommettere è già scommetter contro).

L'incredulo potrà replicare: ma è certo che io arrischio ed è incerto se io guadagno; ora tra la certezza e l'incertezza la distanza è infinita, il che compensa e annulla la differenza tra il bene finito che io arrischio e il bene infinito che posso guadagnare. Pascal risponde: innanzi tutto, azzardare con certezza per guadagnare con incertezza è l'essenza di ogni gioco, e se non è assurdo farlo quando la posta è costituita da beni finiti, tanto meno assurdo sarà azzardare un bene finito per guadagnarne uno infinito — in secondo luogo, poichè le probabilità di guadagno e di perdita sono uguali, la certezza del rischio è uguale all'incertezza del guadagno, e quindi bisogna azzardare il finito (la vita finita) quando c'è l'infinito da guadagnare. E tanto più bisogna scommettere per Dio in quanto questa vita finita è un nulla e non val nulla. E bisognerebbe giocare anche se non ci fosse che una probabilità di guadagno (della vita eterna e beata) contro una infinità di probabilità di perdite.

In uno studio sulla *Scommessa di Pascal* (« Mercure de France », 1 settembre 1936) René Waltz scrive: « *Si può affermare come cosa di fatto — salvo errore — che il ragionamento della scommessa non ha mai prodotto nè preparato nessuna conversione... che non ha mai guadagnato una sola anima alla fede* ». È anche il mio parere. Gli è che questo celebratissimo argomento riposa, a parer mio, sopra un sofisma che si sente istintivamente prima che la ragione riesca a percepirlo distintamente, il che, a dir vero, non accade senza un certo sforzo di riflessione. L'incredulo avrebbe potuto a parer mio a buon diritto rispondere a Pascal: — Ciò

che mi fa resistere al vostro ragionamento non è che il guadagno sia incerto mentre il rischio è certo, perchè, come ben dite, è precisamente questa la legge di ogni scommessa. Ma tra la scommessa alla quale voi m'invitate e le scommesse che si fanno di solito c'è una differenza essenziale; ed è che nelle scommesse solite anche se *io* non guadagno so che potrei guadagnare, so che *qualcuno* guadagna, so che il guadagno è per me possibilità reale che può diventare realtà; mentre nella scommessa alla quale m'invitate io non so e non saprò mai (fino a che sono su questa terra) *se* c'è un guadagno e *se* ci fu mai qualcuno che guadagnò. Nelle scommesse solite è incerto *chi* guadagna, ma che qualcuno guadagni, che un guadagno ci sia è certo; nella vostra scommessa, invece, è incerto proprio *se* ci sia e ci sia mai stato un guadagno per qualcuno in generale —.

In altri termini. Nelle scommesse solite si scommette per una possibilità (ad esempio: che esca il numero 1 su 36 numeri) fra un certo numero di possibilità che tutte possono diventare reali e che tutte in passato sono diventate reali una volta o l'altra (una volta o l'altra ognuno dei 36 numeri è uscito), come l'esperienza ci ha dimostrato. Nella scommessa di Pascal si scommette che cosa? che una possibilità puramente logica (com'è quella che Dio esista) e unica della sua specie (poichè di Dio ce n'è uno solo) sia reale (cosa che, come Pascal stesso ammette, nè per ragione nè per esperienza sapremo finchè rimaniamo su questa terra). Nelle scommesse solite la scommessa cade soltanto su *quale* diventi reale fra un certo numero di possibili di cui già si sa per esperienza che o furono

reali o che non sono incompatibili con la realtà; nella scommessa di Pascal la scommessa cade proprio sul fatto *se un* possibile (unico della sua specie) sia reale. il che non può essere appreso che in un'altra sfera di vita da quella nella quale viviamo. Nelle scommesse solite si scommette sulla realtà di una possibilità di cui già si sa che non ha nulla d'incompatibile con la realtà (intendendo per realtà quella che sperimentiamo quaggiù in terra); nella scommessa di Pascal si scommette sulla realtà di un concetto che in sè non ha nulla di logicamente contraddittorio, ma di cui nessuno sa e nessuno saprà mai (finchè vive) se esso è reale o semplicemente immaginario, e che perciò, se è reale, lo è in tutt'altro senso da ciò che noi chiamiamo di solito reale. Quelle sono vere scommesse; questa è un puro e semplice salto nel buio. La somiglianza delle due forme di scommessa è puramente illusoria.

E si capisce che quell'argomento non abbia mai portato a Dio un'anima. A Dio, chi ci arriva, non arriva per la via di una scommessa, mai.

XXII.

LA PREGHIERA

La tesi centrale di Emilia Nobile in *Il dualismo filosofico* (Napoli, Riano, 1935) ne abbiamo già parlato al cap. III di questo volume è che non ci si rende conto nè della vita nè dello spirito nè di nessuna delle grandi creazioni della storia se non si parte da una visione dualistica, se non si ammette, cioè, a fondo della vita e dello spirito. un dualismo di forze che si dànno battaglia. L'Autrice dimostra la sua tesi con un esame delle forme principali in cui si è calata la vita dello spirito: e l'analisi della religione è una di quelle che meglio dimostrano il suo assunto.

La vita religiosa dello spirito — afferma la Nobile, e con ragione — è a base dualistica, e senza dualismo di adorante e adorato, pregante e pregato, credente e creduto, ecc. non è nemmeno concepibile. La religione, secondo la Nobile, nasce dal rifiuto che lo spirito fa della realtà circostante, che gli appare come imperfetta e deficiente, germina da un pessimismo iniziale che è, insieme, anelito ad un valore più alto che si desidera veder sostituito alla realtà di fatto. È, in fondo, la tesi di Feuerbach secondo la quale se l'uomo non avesse bisogni non avrebbe religione. Tesi vera, ma solo in linea subordinata, secondo me. Quanto a me, credo sia

nel vero la tesi di Otto, (1) secondo il quale la religione nasce da un sentimento speciale, originale, *sui generis*, che egli chiama sentimento del *numinoso*, grazie al quale l'uomo avverte con orrore e con fascino, con spavento e attrazione insieme, la presenza di forze o energie o persone come appartenenti ad un altro mondo, ad un altro piano di realtà, infinitamente superiore al nostro mondo e al nostro piano di realtà. Anche per Otto alla base del fenomeno religioso c'è un dualismo, ma non di *bene* e di *male*, bensì di *sacro* e di *profano*. Aggiungerò per mio conto che una volta percepita la presenza di una realtà o forza o energia sacra, separata dal nostro mondo profano e ad esso superiore, è naturale che l'uomo le si rivolga implorandone soccorso nei bisogni della vita. Non è dunque — io direi — il bisogno che crea il dio, è il bisogno che del *demone* di cui si ha orror sacro fa il *dio* che s'implora e si adora.

Ma sono con la Nobile quando essa afferma che appunto perchè la vita religiosa è essenzialmente dualistica, il fenomeno centrale di essa è la *preghiera*, dialogo drammatico dell'anima col suo dio. La primitiva esperienza religiosa ha scisso il mondo in due piani: piano *sacro* e piano *profano*, piano *puro* e piano *impuro*. La preghiera è l'atto che ristabilisce la comunicazione fra i due mondi e la ristabilisce nel solo modo conveniente alla natura dell'esperienza religiosa: cioè con un atteggiamento di umiltà, di adorazione e di petizione col quale l'uomo riconosce la sua inferiorità e implora dal dio che gli conceda quel che desidera e che per vie pura-

(1) Su Otto cfr. *Filosofi e Moralisti del Novecento*, cap. VI.

mente e interamente naturali non potrebbe avere o conservare. Comunicazione, non unità: nella preghiera il credente resta distinto dal nume nell'atto stesso che si unisce a lui nella forma di un dialogo, dialogo che talvolta è muto e si riduce ad un atto di presenza che non chiede nulla di particolare.

Perciò la preghiera suppone che l'essere o la forza a cui si volge sia capace di comprenderla ed esaudirla. Quando si ha netta e chiara coscienza che la preghiera non troverebbe nessuno che l'ascoltasse e la comprendesse, la preghiera non sorge, e con essa non sorge nemmeno l'atteggiamento religioso propriamente detto. Ecco perchè quando l'idealista asserisce che la sua religione è quella dello Spirito o dell'Idea o dell'Io assoluto immanente all'uomo, bisogna domandargli se egli questo dio lo preghi mai, nel senso pieno e pregnante della parola *pregare*. Se risponde di sì, è chiaro che egli s'immagina lo Spirito o Io o Idea come una forza o personaggio divino capace di interessarsi a lui che lo prega e di accoglierne la preghiera, che non sarà quella di vincere un terno al lotto ma di guadagnare una cattedra universitaria, e in quanto se lo immagina così, lo immagina distinto da lui e trascendente a lui, e cioè come Dio, e così nega a fatti l'idealismo che professa a parole; o per lui quello Spirito non è un personaggio o forza su cui i nostri stati d'animo di bisogno e di preghiera hanno efficienza, e allora non lo prega veramente e non è un vero dio. Insomma, o la religione dell'Io è vera religione, e allora l'Io con l'I grande è puramente e semplicemente Dio; o l'Io è concepito veramente come Io, cioè come Ragione universale e impersonale, e allora non è

Dio e la religione dell'Io non è vera religione. E infatti io ho conosciuto numerosi idealisti, ma nessuno che pregasse mai l'Io o l'Idea o lo Spirito: ne ho conosciuto uno che quando scriveva negava il trascendente, ma una volta che stette per morire si raccomandò alla Madonna di Pompei. Ma chiudiamo la parantesi.

La preghiera involge dualità fra dio e orante, anche quando l'orante nulla chiede se non che la sua volontà si conformi a quella di Dio, che è la preghiera di Gesù: *Fiat voluntas tua.* Anche qui la distinzione fra orante e Dio c'è, perchè l'orante non chiederebbe a Dio di conformare alla divina la sua volontà se questa conformità già ci fosse. Al disopra della preghiera l'unione mistica, la fusione del credente col dio, lo stato ineffabile in cui l'elemento creaturale è obliato superato trasceso e la creatura è fatta vaso e ricettacolo della divina energia. Su questa vetta non c'è più posto per la preghiera, e si capisce perchè. Gli è che, confusosi il fedele col dio, diventato dio egli stesso, non c'è più ragione di pregare e adorare, nessun dio pregando e adorando sè medesimo. Il culmine e la punta estrema della vita religiosa è quella in cui la religione come tale si dissolve e muore: nuova prova che senza dualismo non v'è religione.

Di qui l'avversione dei mistici per la preghiera, il loro pregare Dio perchè sia concesso loro di non pregare più, perchè Dio si sostituisca ad essi nella preghiera (*prega tu per me!* diceva Fénélon a Dio), il loro precetto di attendere passivamente che la energia divina inondi e sommerga il fedele, e nell'attesa tacere senza pregare, bruciando come lampada silenziosa dinanzi all'altare, come diceva madame Guyon, l'amica di Féné-

lon. Il culmine della preghiera è nel pregare di non pregare più (perchè pregare è sempre sentirsi distinti da Dio), ma anche il pregare di non pregar più è pregare, cioè sentirsi distinti.

Dove sono in disaccordo reciso con la Nobile è là dove essa pare ammettere la possibilità nella preghiera di un elemento magico. *Magia*, esorcismo, incantesimo è una cosa; *preghiera* ne è un'altra. L'esorcista l'incantatore il mago non prega, opera e comanda, è un tecnico dell'occulto e del soprannaturale: purchè pronunci esattamente le sue formule e i suoi scongiuri, gli enti o forze cui si rivolge sono obbligati ad ubbidirgli. Atteggiamento affatto opposto a quello del pregante, che sa che il sacro è irriducibile al profano, che dal sacro al profano non c'è passaggio, che il sacro sfugge al comando e alla presa dell'uomo, il quale non può che chiedere implorare pregare. Il comando è del mago, la preghiera è del credente. Una preghiera magica è un circolo quadrato, una preghiera che non prega, che della preghiera può avere il corpo ma non lo spirito, l'apparenza ma non la sostanza.

XXIII.

IL MIRACOLO

La concezione del miracolo che, su per giù, con più o meno coscienza critica, molti oggi se ne fanno, è quella che il prof. Antonio Aliotta espone come sua a pp. 43-44 del suo eccellente libretto *L'esperimento nella scienza, nella filosofia, nella religione* (Napoli, Perrella, 1936) (1).

Fino a che si pensa la natura — così si può riassumere il pensiero del prof. Aliotta — come soggetta a un inesorabile determinismo, non c'è posto in essa per il miracolo, il quale appare allora una violazione delle eterne leggi della natura, « *un fenomeno sorprendente che rompe con un atto d'arbitrio la rigidità della ferrea catena naturale* ».

Ma la critica delle scienze ha dissipato il fantasma di una natura soggetta ad una inesorabile concatenazione di cause e di effetti, e nelle cosiddette leggi naturali ha mostrato nient'altro che « *modi abituali di agire delle energie della natura, ... forme più o meno durevoli di equilibrio* » in cui si assestano le forze operanti nel seno del mondo. Le cosiddette leggi della natura sono niente altro che il lato statico persistente

(1) Su Aliotta, cfr. *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra.*

abituale dei fenomeni naturali, così come le medie statistiche di una città indicano ciò che permane e si ripete in quell'immenso flusso e riflusso di fenomeni che è la vita di una metropoli, e la natura ne è tanto poco legata quanto da quelle medie statistiche sono legati gli abitanti della città. Le leggi della natura così intese non escludono quindi affatto che di momento in momento « *qualcosa di nuovo si viene sempre aggiungendo, nuovi corpi si generano, nuovi rapporti si stabiliscono, vive e spontanee attività si rivelano operanti nel seno stesso della natura... ogni attimo è una nuova creazione* ». È qui che ha posto legittimo la nozione di miracolo. Il quale, secondo il prof. Aliotta, è una rottura di quelle abitudini che sono le leggi della natura, rottura che si produce quando per virtù di fede si sprigionano in noi energie latenti, poteri assopiti, facoltà dormienti onde si realizzano « *accordi delle nostre forze e di quelle della natura in modi nuovi che escono fuori delle regole abituali* » e s'instaura « *un più alto potere dello spirito sulla natura* ».

Sono idee — ripeto — che molti oggi sostengono e con le quali s'illudono di far posto al miracolo nella loro visione del mondo. Ma si tratta proprio, a parer mio, di una illusione.

Innanzi tutto, è evidente che, dal punto di vista del prof. Aliotta, ogni evento naturale non essendo mai del tutto riducibile a quello che l'ha preceduto (se lo fosse, si confonderebbe con questo e farebbe uno con esso), *ogni evento* è, nel senso più stretto della parola, in parte almeno, novità, creazione dal nulla, miracolo. Ma dove tutto è miracolo, niente è miracolo.

In secondo luogo, non mi pare che il prof. Aliotta sia nel vero facendo del miracolo un evento per definizione irregolare, non-abituale, non-consueto, non soggetto in nessun modo a uniformità. Proprio nella città dove il prof. Aliotta vive e insegna, a Napoli, due volte all'anno, a date fisse e prestabilite in antecedenza, si produce il miracolo di san Gennaro (e quando non si produce, il non-prodursi è, in certo senso, miracolo anch'esso, perchè è dovuto al rifiuto del Santo di produrlo). Ora, per il fedele che ci crede, la regolarità del fatto nulla gli toglie della sua natura miracolosa. Ma che dico del miracolo di san Gennaro? In ogni Messa che si celebra, la sostanza del Cristo, pel fedele che ci crede, si sostituisce a quella del pane e del vino: nessun miracolo più straordinario di questo e pure nessuno più quotidiano. Ora, per il credente, la sua quotidianità nulla toglie del suo carattere miracoloso.

E finalmente, in terzo luogo, la concezione del miracolo difesa dal prof. Aliotta toglie al miracolo proprio quella che è la sua caratteristica essenziale: di essere cioè una risposta liberamente data al credente, alla sua preghiera alla sua domanda alla sua aspettazione, da una potenza che, per il fatto di essere sopra e fuori il corso ordinario della natura, può, in certe occasioni straordinarie, derogarvi in modo da venire incontro alla sua domanda e proprio per venire incontro alla sua domanda, liberamente, senza esserci obbligata. Se non c'è questo, non c'è miracolo. Come la preghiera, così il miracolo è prova della natura dualistica della religione, del suo atteggiarsi come relazione fra due ter-

mini congiunti e pure diversi fra loro: il credente e il dio. Eliminare dal seno di una religione il miracolo (e la preghiera) è razionalizzarla, è ucciderla come religione. Che un'intensa fede sprigioni nell'uomo e dall'uomo eccezionali energie, ciò non autorizza affatto a parlare, altro che in senso metaforico e iperbolico, di miracolo: nel momento in cui il fedele cessa di vedere nell'evento miracoloso la risposta di una potenza collocata su un piano trascendente a quello empirico e naturale, superiore a lui, esteriore a lui, non dipendente da lui e che s'interessa di lui, cessa di credere a un miracolo nel senso stretto della parola.

Perchè miracolo ci sia, non basta affatto che le energie di un piano della natura unendosi e componendosi fra loro dieno luogo a qualcosa che non si riduce alle singole energie una per una prese (la nazione per esempio, non si riduce ai singoli uomini che ne fan parte, è un qualcosa di più, e non per questo è un miracolo): c'è miracolo quando e solo quando su un piano della realtà si produce un evento che le forze di questo piano nè da sole nè combinandosi fra loro sarebbero state capaci di produrre, e si produce per opera di una potenza esteriore e superiore a quel piano per venire incontro a una domanda partente da quel piano.

XXIV.

GLI ANGELI

In un tempo come il nostro così pratico, così utilitario, rivolto alle cose che si vedono si toccano si pesano fa piacere — per lo meno, a me ha fatto piacere — sapere che c'è ancora qualcuno (nella specie: il professor Stanghetti) che ha pubblicato un trattato sugli Angeli. Il trattato è eccellente, ed io credo di poterlo affermare con sicurezza non perchè ne abbia letto un sol rigo (non ne ho nemmeno visto la copertina), ma a giudicarne dal riassunto pubblicato dall'« Osservatore Romano » del 2 ottobre 1936, ch'è appunto il mese che la Chiesa ha consacrato agli Angeli. Tutto quello che si può sapere sul conto degli Angeli vi è raccolto in bell'ordine e lucidamente ragionato in base alle idee di san Tommaso, che, sebbene da allora siano passati sette secoli, rappresenta ancora oggi l'ultima parola della scienza in fatto di Angeli. Il lettore lo legga, e v'imparerà molte cose utili a sapersi: per esempio, che il numero degli Angeli è di gran lunga superiore a quello degli uomini, per la buona ragione che l'Angelo è più perfetto dell'uomo e conviene alla divina maestà che il più perfetto superi in numero il meno perfetto. Francamente, la notizia m'ha fatto piacere, come tutto ciò che umilia la superbia di questa razza

insensata, che oggi più che mai si crede al centro dell'Universo. È vero che in forza dello stesso principio il numero degli uomini intelligenti dovrebbe essere superiore a quello degli stupidi, mentre è il contrario che è vero, ma, forse, i criteri che guidano Dio nella creazione delle anime umane sono diversi da quelli che lo hanno guidato nella creazione degli spiriti angelici.

Il tempo d'oro degli Angeli fu il Medioevo: allora sì gli Angeli erano non soltanto oggetto di dotte e sottili argomentazioni teologiche, ma di viva e concreta esperienza! Gli uomini sentivano dappertutto intorno a sè la presenza di questi gran signori del creato: discreti silenziosi affabili buoni. Esseri creati, l'uomo li sentiva più vicini a sè di Dio e ne era meno intimidito — esseri celesti, non tocchi dalle umane debolezze, essi incarnavano per lui il tipo dell'innocenza e del candore meglio dei santi e delle sante, che in vita erano stati soggetti anch'essi all'umana fragilità. Quel fruscio che entrando in una stanza deserta si sentiva dileguare? era l'Angelo custode che se ne andava. Quel biancore che balenava in cielo improvviso e inesplicabile? era un Angelo che tornava in sede dopo compiuto in terra una missione confidatagli da Dio. Svestendosi e rivestendosi, la fanciulla badava a non lasciar nudo il corpo nemmeno per un istante: l'Angelo custode avrebbe arrossito per lei e le avrebbe rivolto uno sguardo di rimprovero. Poveri Angeli custodi! Vi bastano le vostre grandi ali ad avvolgervi dentro la testa su una qualunque delle spiagge balneari del nostro tempo? Sante credenze, piene di soavità, ricche di po-

tenza moralizzatrice, cosa ha fatto di voi l'età moderna? Ferocemente, accanitamente vi ha demolite.

Cominciò Descartes, il quale (è una bella osservazione di Maritain) *angelizzò* l'uomo, attribuendogli le qualità intellettive dell'Angelo. Secondo la teologia, l'Angelo conosce non per ragionamento ma per intuizione semplice, non per esperienza dei sensi ma per idee innate infusegli da Dio. Descartes concepì la scienza umana sul modo angelico: vera scienza per l'uomo è, secondo lui, quella delle idee innate semplici ed evidenti, culminanti in una intuizione intellettuale. Pel fatto stesso di essersi attribuito le prerogative dell'Angelo, l'uomo cominciò a non curarsi più degli Angeli.

Seguitarono gli empiristi. Questi affermarono che l'origine della conoscenza umana è nelle impressioni dei sensi, e che ogni altra forma di conoscenza è una chimera. La conseguenza è che gli Angeli, essendo privi di corpo, non possono cadere sotto i sensi e quindi non sono oggetto di conoscenza; del resto, nel caso che esistessero, essendo privi di sensi, non possono conoscere, nel senso umano della parola: e allora tanto valeva non s'incomodassero nemmeno ad esistere.

Venne poi lo Storicismo hegeliano, pel quale il mondo è una creazione dello spirito con l'S grande, il quale si attua attraverso la Storia con l'S grande e giunge a piena coscienza di sè nel cervello del professore hegeliano. Poteva il professore hegeliano ammettere al disopra di sè l'Angelo che non ha corpo (mentre, di solito, quello del professore hegeliano non pesa meno di un quintale) e che non entra nella storia se

non di straforo e per accidente, per far piacere all'uomo? Non lo poteva.

E finalmente il colpo di grazia lo diede l'Evoluzionismo. Poteva una dottrina che fa nascere l'uomo dalla bestia ammettere l'esistenza di esseri incorporei perfetti preesistenti all'uomo? Certo che no. E l'Evoluzionismo, facendo di necessità non solo virtù ma anche vanto, proclamò fieramente: meglio per l'uomo essere una scimmia perfezionata che un angelo decaduto!

Così i cieli si sono spopolati. Gli uomini hanno perduto l'assistenza di questi esseri la cui intelligenza intuitiva, non soggetta ai limiti di spazio e tempo della nostra, vedeva il lontano e antivedeva il futuro, che si piegavano con bontà a soccorrerli nelle loro miserie, che rappresentavano l'ideale dell'amore incarnato. Un essere vivente tutto e solo nell'amore non era per l'uomo del Medioevo — com'è per l'uomo d'oggi — un ideale praticamente irraggiungibile: era un modello, un tipo incarnato su un piano di vita non solo esistente e reale, ma di gran lunga più importante qualitativamente e quantitativamente del nostro piano di vita. E chi crede a ciò, si sforzerà di attuare in sè l'amore con ben altra tensione e serietà di chi non ci crede! E infatti il Medioevo fu il tempo aureo dell'Amore.

Un filosofo moderno, Augusto Comte, si preoccupò di quello che per l'uomo poteva significare la perdita della fede negli Angeli, e in quel suo curioso tentativo di religione laica ch'è la *Religione dell'Umanità* tentò di sostituirla con il culto degli Angeli custodi: la ma-

dre, la moglie e la figlia. E per conto suo non avendo figlia, adottò la serva, e avendo per moglie una ex-prostituta da cui viveva separato elevò sugli altari la moglie di un altro. E tutti i giorni pregava questi suoi *Angeli custodi.* Ma Augusto Comte era stato al manicomio.

XXV.

PSICOANALISI DI UNA CONVERSIONE

San Genesio, com'è noto, è il santo degli attori, perchè in vita fu attore egli stesso, e da attore subì il martirio per la fede cristiana. La storia della sua conversione e morte forma oggetto di uno dei più bei racconti degli *Atti dei Martiri*. Era l'anno 303 (o poco dopo) di Cristo. Infuriava le persecuzione bandita da Diocleziano contro i Cristiani. Genesio, comico di corte, pensò che essa poteva offrire un ottimo spunto di attualità per una farsa da rappresentare alla presenza dell'Imperatore che mettesse in burletta i Cristiani e il Cristianesimo. Protagonista, naturalmente, Genesio. Questi faceva la parte di un malato che, sentendosi vicino a morte, invoca il battesimo. Si chiamava un prete (naturalmente, un altro attore) che gli amministrava il battesimo. Queste scene davano luogo a lazzi di grande effetto comico. Avvenuto il battesimo, il malato, come contravventore alla legge imperiale, era trascinato dinanzi all'Imperatore. Allora il pubblico che si aspettava nuovi lazzi — probabilmente, che il convertito per paura dei tormenti si ritrattasse — fu spettatore di una scena straordinaria. Dinanzi al popolo e all'Imperatore, Genesio proclama che egli, che or ora faceva il cristiano per burla, è diventato cristiano sul serio: durante il finto

battesimo ha visto scendere gli angeli dal cielo, che gli lessero da un libro tutti i peccati da lui commessi, poi lavarono il libro nell'acqua che aveva servito al finto battesimo e glielo mostrarono più bianco della neve. Il perdono celeste era sceso su lui. Il battesimo per burla era stato battesimo sul serio. Egli ora è di Cristo e invita Imperatore e popolo a seguire il suo esempio. Sottoposto ai tormenti più crudeli, Genesio sostenne impavido la sua fede e, condannato alla decapitazione, spirò col nome di Gesù sulle labbra.

Storia vera o leggenda pia? Probabilmente, un po' l'una, un po' l'altra: una leggenda fiorita su un fatto realmente accaduto, abbellito, ornato e reso esemplare ed edificante. Ma non vogliamo qui sceverare nella storia di Genesio la parte della verità da quella della finzione. Il problema che ci occupa è un altro. Genesio era attore. La sua conversione avvenne durante e in forza d'una rappresentazione. A un certo punto il convertito per burla divenne convertito sul serio, confessore e martire. In che rapporto è la sua conversione con le circostanze straordinarie in cui avvenne? Nemmeno al più ortodosso cristiano è vietato indagare se e in che modo la discesa della Grazia sia stata preceduta da un lavorio preparatorio operatosi nell'anima di Genesio: quale? È il problema che si pone F. M. Bongioanni in *Conversioni religiose* (Modena, Guanda, 1936).

Bongioanni giustamente, a parer mio, fa centro sul fatto che Genesio era attore e di un genere speciale: attore di mimi *timelici,* particolarmente osceni e sguaiati a base di realismo triviale. Ce lo possiamo figurare come un Petrolini dell'antichità, che recitava spesso a sog-

getto dialogando col pubblico e improvvisando domande e risposte. Per conto mio, bisogna supporre — se si vuole che la congettura abbia una qualche probabilità — che Genesio doveva essere scontento della vita che conduceva, che nel suo animo doveva talvolta, forse spesso, levarsi la nostalgia di una vita più degna e più pura di quella che era la sua. Se non si ammette questo, se lo si nega o se lo si tace (come fa Bongioanni) la sua conversione è tutta e solo opera della Grazia, e come tale resta del tutto inintelligibile alla ragione.

Ma questa nostalgia di una vita migliore, che bisogna ammettere in Genesio se si vuol *capire* la sua conversione, doveva prendere in lui una forma speciale. Egli era attore: ogni giorno che recitava, la sua vita si scindeva in due: la vita di lui, l'uomo Genesio, e la vita del personaggio che egli incarnava. È lo sdoppiamento essenziale all'atto cosciente del recitare. Ma Genesio era attore di un genere speciale: attore di mimi timelici, una specie di Petrolini, abbiamo detto. Come tale, *doveva fingere* non già di recitare, ma di *vivere* la sua parte; con le sue domande e risposte improvvisate (almeno in apparenza) doveva dare al pubblico l'illusione non di recitare ma di *vivere*, di vivere su serio, come *uomo* e non come attore, la sua parte. Parte di buffone, intesa a far risaltare tutto quello che di triviale, di osceno, di turpe, di grossamente materiale è nella vita, intesa a far apparire come buffa misera triviale anche la vita dai più creduta seria alta pura. In questa parte Genesio doveva cercare di apparire al pubblico impegnato come *uomo*, non come attore. La sua eccellenza di *attore* era a questo patto.

Orbene, nulla vieta di supporre che Genesio di *questo* dovesse soffrire. Che dovesse soffrire di apparire — non come attore ma come *uomo* — turpe vile grossolano. Non sarebbe il primo caso di attori che espiano con la malinconia di cui soffrono come *uomini* i successi che con i loro lazzi grossolani raccolgono come *attori*. Non è troppo audace supporre che questo disagio gli si rendesse particolarmente acuto mentre preparava la sua farsa contro i Cristiani. Appunto perchè il personaggio che egli si preparava a incarnare e a mettere in burletta era uno di quegli uomini che egli vedeva ogni giorno sfidare i tormenti e la morte in nome del loro Dio, più amara dovette farsi la sua tristezza di uomo il cui mestiere era di far ridere a spese delle cose serie e sante della vita. Tanto più grande dovette farsi la sua tristezza di attore condannato ad apparire come *uomo* un essere basso e triviale quanto più fango doveva buttare sul personaggio che incarnava. La scissione, che bisogna supporre nell'anima di Genesio per renderci conto della sua conversione, dovè farsi particolarmente violenta e dolorosa nei giorni precedenti alla rappresentazione e toccare l'acme durante la rappresentazione stessa: scissione tra ciò che erano i Cristiani nella realtà e che Genesio ammirava che fossero e il basso e vile cristiano che egli, come *attore* e come *uomo*, doveva apparire di essere. L'animo di Genesio si spaccò in due poli tra i quali (il credente aggiunge: per divina grazia) scoccò la scintilla della conversione.

Con la conversione la psiche di Genesio raggiunge l'unità a cui egli sospirava. Ma come la raggiunge? Vivendo, vivendo solo e non più recitando. Convertito,

egli si annulla come attore, non recita più, non rappresenta più. Vive, vive come uomo intero. Tanto vero che non potè tenersi la sua conversione per sè (allora con la menzogna e la dissimulazione avrebbe ripristinato in sè la scissione), ma sentì il bisogno di proclamarla dinanzi al popolo e all'Imperatore (e solo così potè mantenere la conquistata unità). Qui io sono in totale disaccordo da Bongioanni. La conversione di Genesio per lui è la finzione che diventa verità; per me è la verità che si afferma come tale fulminando e incenerendo la finzione. Per Bongioanni Genesio è un attore così interamente attore che l'attore diventa in lui uomo; per me, Genesio è l'uomo che per affermarsi come uomo tutto d'un pezzo uccide in sè l'attore.

Non è una curiosa ironia che il *santo degli attori* sia un attore che divenne santo proprio quando e perchè non recitò più?

XXVI.

LA FORTUNA

La credenza nella Fortuna presuppone, in chi ce l'ha, una certa visione del mondo e della vita, indeterminata imprecisa vaga fluttuante quanto si vuole, incosciente o semicosciente a colui stesso che l'ha, ma di cui i tratti generali si possono individuare con sicurezza e precisione.

Innanzi tutto, è da eliminare un'idea altrettanto falsa quanto diffusa: che la credenza nella Fortuna sia incompatibile con la credenza nella concatenazione degli eventi secondo la legge di causa ed effetto. Tutti abbiamo conosciuto qualche giocatore che si dichiarava sicuro di vincere perchè era in periodo di *vena* e la fortuna si affannava a corrergli dietro: ebbene, si può esser sicuri che anche per lui il concatenamento di eventi grazie al quale, per esempio, il numero da lui giocato sarebbe uscito dall'urna in nulla avrebbe smentito la legge di causalità. Egli, infatti, sapeva benissimo che se il suo numero fosse uscito, ciò sarebbe avvenuto perchè si sarebbe trovato sotto la mano dell'incaricato dell'estrazione, e si sarebbe trovato sotto la mano perchè il movimento rotatorio dell'urna lo aveva portato lì, e il movimento lo aveva portato lì perchè lì lo doveva portare data la posizione del numero nella massa

di tutti gli altri numeri ecc. ecc. Nulla sarebbe accaduto se non per le vie più naturali, e nondimeno nella mente del giocatore il puro concatenamento delle cause e degli effetti non sarebbe bastato a spiegare che a vincere fosse proprio lui, che proprio a lui fosse toccata la fortuna di vincere.

Gli è che nella mente di chi crede alla Fortuna, alla credenza nel concatenamento causale degli eventi si sovrappone e si mescola indissolubilmente un'altra credenza: che, cioè, quel concatenamento di eventi ha una direzione, e che questa direzione mira alla felicità o all'infelicità di un individuo determinato. Chi crede alla Fortuna, vede più o meno confusamente, più o meno vagamente, dietro la serie naturale degli eventi librarsi una entità o forza semipersonale, semintenzionale, che, senza alterare il corso naturale delle cose, lo dirige avendo l'occhio a una determinata persona così come un pilota non altera la legge di causa e di effetto che regola i moti del vento, delle onde e della nave, ma la sfrutta al fine di dirigere verso una mèta determinata il moto del naviglio. La persona presa di mira lo è non per un suo particolare merito o virtù o lavoro ecc. ma solo perchè così piace alla misteriosa entità (o forza) che dirige il corso degli eventi, solo perchè egli è quella determinata persona e non un'altra. Di qui la credenza che, avvicinando o toccando la persona fortunata, si partecipa alla sua fortuna; e per partecipare alla fortuna di Silla, Valeria a teatro ne toccò la veste.

Perciò in chi crede alla Fortuna è essenziale immaginarsela come una forza potente, sì, ma non onnipo-

tente, che può molto ma non tutto, e che a un certo momento può anche esaurirsi o stancarsi di prender di mira un individuo e prenderne di mira un altro. E s'intende che la credenza alla Fortuna ha per correlativo la credenza nella Sfortuna, alla quale i Romani non mancarono di elevar templi.

Gli è che al fondo della credenza nella Fortuna c'è la visione di un universo pluralistico, in cui gli eventi sono diretti da varie entità di potenza grande ma non infinita, e che possono o esaurirsi o venir sopraffatte da altre più potenti di loro o semplicemente disinteressarsi dell'individuo in questione. In due parole: la credenza nella Fortuna presuppone una visione politeistica o polidemonistica del mondo, e appunto per questo è credenza essenzialmente pagana. Perciò la credenza alla Fortuna (al singolare) è già una forma razionalizzata della credenza primitiva che è credenza alle Fortune (al plurale), di numero indeterminato e distinte fra di loro, quali appunto i Romani crederono che fossero, tanto che Silla non dubitò di attribuirsi, fra gli altri, i titoli di *fortunatus* e *felix*, e Cicerone, fra le ragioni per ottenere che a Pompeo fossero conferiti poteri straordinari nella guerra contro i pirati che infestavano il Mediterraneo, non dubitò di addurre anche questa che per noi moderni suona un po' strana: che grande era la *felicitas* di Pompeo, o, come diremmo noi, che Pompeo era molto fortunato.

Chi crede fermamente, ferreamente, a un Dio Provvidenza che dall'alto con onniscienza e onnipotenza crea e dirige gli eventi, non può credere alla Fortuna. La fede nella Provvidenza uccide quella nella Fortuna.

Non bisogna confondere la Fortuna col Miracolo: il Miracolo è sempre l'opera di una divinità che per metterlo in essere può anche sconvolgere o sospendere il corso naturale degli eventi, mentre la Fortuna nè sospende nè sconvolge il corso delle cose, ma soltanto lo dirige. Nel Miracolo l'elemento di trascendenza è molto più accentuato che nella Fortuna. Perciò il Miracolo è sempre un evento singolo, mentre la Fortuna può estendersi a tutto un intero ciclo di eventi. La credenza nel Miracolo è in antitesi con quella nella Fortuna, e cresce quanto più questa diminuisce, e viceversa.

Micidiale alla credenza nella Fortuna è anche la persuasione che il corso degli eventi non si cura dell'uomo nè punto nè poco. Chi fermamente, ferreamente è convinto che il corso degli eventi procede in piena e assoluta indifferenza all'uomo e alla sua felicità o infelicità, non può credere alla Fortuna. In un universo materialistico, atomistico, lucreziano, non meno che in un universo cristiano o per lo meno teistico, non c'è posto per la Fortuna.

La credenza alla Fortuna in fondo è nata perchè l'Azione meglio calcolata può sempre, per un concatenamento imprevedibile di eventi, fallire al suo scopo. Tra Azione ed Esito c'è *sempre* l'abisso. Su questo, la credenza nella Fortuna getta un ponte: sentirsi fortunati è credere che quale abbia ad essere il corso delle cose, questo, per la grazia di una forza od entità a noi favorevole, sempre sboccherà nell'esito da noi desiderato. Così l'uomo è affrancato dall'angoscia dell'Esito senza per questo essere dispensato dalla necessità dell'Azione secondo le giuste relazioni di causa e di effetto,

appunto perchè, come abbiamo veduto, la credenza nella Fortuna non solo non elimina ma presuppone quella nel concatenamento delle cose. Così si spiega come i Romani fossero insieme il più realistico e positivo e il più superstizioso dei popoli: gli è che nella credenza alla Fortuna intelligenza realistica e superstizione vanno benissimo insieme.

Ora, poichè è essenziale all'uomo di non poter mai del tutto prevedere i risultati della sua azione, poichè è essenziale alla struttura psichica dell'uomo che per lui l'Azione sia sempre scissa dall'Esito, perciò la credenza nella Fortuna, che serve a sanare in qualche modo l'angoscia che fatalmente si genererebbe da quella scissione, è ineliminabile dal cuore dell'uomo. Essa non è scomparsa nè durante i secoli del maggior trionfo cristiano nè durante l'attuale predominio di una visione puramente naturalistica del mondo. Cristianesimo e Scienza hanno potuto ricacciarla ai margini, non hanno potuto, e senza dubbio non potranno mai, finchè l'uomo resterà quello che è, sopprimerla e abolirla del tutto.

XXVII.

LA JETTATURA

Tanto per poggiar sul sodo, facciamo subito un esempio. Tizio se ne va pei fatti suoi, mette il piede su una buccia di melone, scivola, cade e si lussa la gamba. Mentre si tira su alla meglio, il suo sguardo cade su Sempronio, al quale egli attribuisce (di testa sua o perchè glielo hanno detto gli altri) poteri jettatori. Tizio non dubita più che Sempronio sia la causa della sua disgrazia. Cerchiamo di veder chiaro nel processo che si svolge nella testa di Tizio, sempre, beninteso, che alla jettatura di Sempronio egli ci creda sul serio e non solo a fior di labbra, com'è il caso di tanti che dicono di crederci, per far dello spirito, e, in realtà, non ci credono sul serio.

Forse che Tizio, individuando in Sempronio la causa della sua caduta, pensa che la buccia di melone non c'entra per nulla? Niente affatto: Tizio è perfettamente cosciente che, se è caduto, è perchè ha messo il piede sulla buccia, è scivolato, ha perso l'equilibrio, la forza di gravità ha agito su lui tirandolo a terra, l'urto secco con la quale gli ha fatto lussare la gamba. Se Tizio è colto in fisica, sarà capacissimo di darvi perfetta spiegazione del processo fisico che si è svolto dal momento in cui ha messo il piede sulla buccia sino al momento

in cui si è lussato la gamba. Ciononostante, se crede alla jettatura (si può essere un gran fisico e credere alla jettatura) egli è persuaso *dur comme fer* che la *vera* causa della sua disgrazia è Sempronio. Che vuol dir questo?

Crede Tizio forse che Sempronio abbia lì per lì in forza dei suoi poteri jettatori creato dal nulla o portato da lontano sul marciapiede la buccia per fargli mettere il piede sopra e farlo scivolare? Niente affatto. Egli sa benissimo che se la buccia è là è perchè, ad esempio, un ragazzo, dopo aver mangiato una fetta di melone comprata dal venditore lì vicino, l'ha buttata per terra, non curante del pericolo che un passante ci potesse mettere il piede sopra e rompersi il collo; che se il ragazzo ha agito così, è perchè i suoi genitori gli hanno dato cattiva educazione; e che se i genitori gli hanno dato cattiva educazione, è perchè sono poveri e non hanno il tempo di occuparsi di lui, ecc. ecc. La serie delle cause naturali (buccia, ragazzo, venditore, genitori, ecc.) è perfettamente chiara alla mente di Tizio, e nondimeno egli crede che la *vera* causa del suo male è Sempronio. Perchè?

Perchè, più o meno consciamente, più o meno oscuramente, Tizio pensa che Sempronio ha il potere di *dirigere* in senso a lui sfavorevole la serie naturale dei fenomeni. Da Sempronio — egli pensa più o meno confusamente — emana una forza che ha il potere d'inserirsi nel corso naturale dei fenomeni e di *dirigerlo* a danno di questo o di quello. Se egli si è lussato la gamba è perchè Sempronio passandogli vicino ha fatto sì che egli andasse a poggiare il piede proprio sulla

buccia; mentre se Sempronio non gli fosse passato vicino, egli il piede proprio sulla buccia non lo avrebbe messo, ma avrebbe sfiorato la buccia. La credenza nella jettatura è un residuo, un fossile vivente della vecchissima credenza *animistica*, perduto nella mentalità *meccanicistica* e *deterministica* moderna.

Ma perchè Sempronio ha il funesto potere di *dirigere* gli eventi così da seminare il male attorno a sè? Il selvaggio che crede alla jettatura (tutti i selvaggi ci credono) non esita un istante a rispondere: perchè Sempronio odia Tizio, lo invidia, ne è geloso, ne vuole il male, consciamente o inconsciamente. L'uomo contemporaneo, invece, che crede alla jettatura, non sa che rispondere a quella domanda, anzi non se la pone nemmeno. Gli è che nella sua visuale del mondo deterministica e meccanica non è possibile spiegare la jettatura. Per la visione del mondo che è la sua, una disposizione d'animo è una cosa affatto *immateriale*, che resta chiusa nell'animo di chi la nutre, e non si esplica aldifuori se non attraverso movimenti corporei e materiali. Posta questa persuasione, impossibile dar ragione del fatto che Sempronio *solo perchè in cuor suo desidera il male* di Tizio ha il potere di fargli lussare la gamba. Ma pel selvaggio la distinzione tra materia e spirito non c'è: per lui i moti dello spirito sono fluidi invisibili ma materiali, carichi di potenziale psichico, capacissimi di produrre effetti fisici. Ecco perchè il selvaggio che crede alla jettatura è molto più coerente dell'uomo moderno che ci crede: gli è che nella visione del mondo del selvaggio la jettatura si spiega, e in quella dell'uomo moderno non si spiega.

Perciò il selvaggio è giustificato a crederci, e l'uomo moderno no.

Così pure tutte le particolarità di questa credenza, spiegabilissime nella visione della vita del selvaggio, restano inesplicabili in quella dell'uomo moderno. Perchè questo fa le corna o tocca ferro quando uno si congratula con lui della sua buona cera e dei suoi buoni affari? Pel selvaggio la cosa è chiara: lodare, congratularsi suppone invidia, volontà di appropriarsi la cosa che si loda, dunque un cattivo desiderio che può operare anche all'insaputa di chi lo ha, come una forza capace di effetti fisici. Perchè gli esseri fisicamente anormali sono quasi tutti creduti jettatori? Pel selvaggio la risposta è logica: se sono contraffatti e anormali in un modo o in un altro, vuol dire che sono carichi di forza malefica, che, come ha agito male su di essi, deformandone il corpo, così può agir male sugli altri. Perchè lo jettatore è responsabile del male che fa? Pel selvaggio la cosa è naturale: perchè il male che fa è in fondo il male che, consciamente o inconsciamente, *desidera* di fare e di cui perciò si può far risalire a lui la responsabilità; pel selvaggio è il *cattivo cuore* dello jettatore la fonte del suo potere malefico. Ma appunto perchè la mentalità moderna è incompatibile con la credenza nella jettatura, questa raramente ha nell'uomo moderno radici serie e profonde, mentre pel selvaggio essa è una cosa che non si discute neppure, tanto è evidente.

Appunto perchè nel suo mondo intellettuale la credenza nella jettatura non s'ingrana, l'uomo moderno è di fronte ad essa assai più disarmato del selvaggio.

Questi, quand'è persuaso di essere stato danneggiato da uno jettatore, può *legalmente* obbligare lo jettatore a un controscongiuro che distrugga il male fatto o, alla peggio, ricorrere a uno jettatore più forte che annulli il male fatto dal primo. L'uomo moderno non pensa nemmeno a fare ciò, e, se anche ci pensasse, non avrebbe i mezzi per farlo. Tutto il rimedio ch'egli può opporre alla jettatura è il cornetto d'avorio, il ferro di cavallo, o certi gesti (far le corna, ecc.) che, appunto perchè troppo facili, egli non può pensare come carichi di vera efficienza.

A guarire dalla sua credenza chi crede alla jettatura, un solo rimedio è valido: persuaderlo che il corso delle cose non si lascia dirigere da moti psichici umani. Quando Tizio sarà persuaso seriamente, profondamente che, per quanto Sempronio lo invidi ed esecri, la sua invidia e la sua esecrazione *in quanto tali* e *finchè non si traducono in azioni effettive* (calunnie, manovre, complotti) non hanno nessunissimo potere di fargli male, non avrà più paura di Sempronio come jettatore.

Ma è poi vero che i moti dell'animo *in quanto tali* e come tali non hanno nessunissimo influsso sul corso *esterno* delle cose? che invidiare Tizio non ha nessunissimo influsso sulla vita e sugli eventi di Tizio? che i moti dell'animo si svolgono in un piano affatto incomunicabile con il piano della vita esterna? La visione moderna — deterministica e meccanica — della vita poggia *tutta* su questo postulato. Ma sia ben chiaro che esso è un puro *postulato*, solo *parzialmente* giustificato dall'esperienza. Dal punto di vista dell'idealismo kantiano il mondo esterno essendo un puro fenomeno e

miraggio dello spirito, la barriera tra spirito e materia è puramente illusoria: se la materia non che è rappresentazione dello spirito, dell'immateriale, se in sè tutto è spirito, non c'è nulla di logicamente assurdo e impossibile che i moti dello spirito possano influire su ciò che sembra opposto allo spirito, la materia. Fino a che punto questo influsso estenda, solo l'esperienza può dirlo. Dal punto di vista kantiano la credenza nella jettatura si potrebbe perfettamente giustificare, almeno in principio.

XXVIII.

DESIDERIO E AMORE

I quesiti che Ernesto Buonaiuti mi muove nella sua amichevole e interessante recensione alla mia *Filosofia delle Morali* (« Religio », Roma, marzo 1937) ed ai quali m'invita a rispondere mi danno l'occasione di chiarir meglio il mio pensiero su più d'un punto toccato forse troppo di volo nel libro.

« *La distinzione abissale* » da me posta « *fra desiderio e amore è una distinzione originaria e primordiale od è piuttosto una distinzione acquisita e importata?* »: comincia dal domandarmi Buonaiuti.

Rispondo senza esitare: è una distinzione originaria e primordiale. Desiderio e amore sono per me due potenze psichiche di segno diverso, l'una all'altra irriducibili, dall'una all'altra delle quali non c'è passaggio nè dialettico nè di altra sorta: il desiderio tende a subordinare l'*altro* all'*io*, l'amore a collocare il centro dell'*io* nell'*altro*; il desiderio va dall'*io* all'*altro* e tende a ricondurre questo nel circuito di quello, l'amore abolisce l'opposizione di *io* e *altro* ponendo nell'*altro* il centro dell'*io*. Ciò detto, non ho difficoltà ad aggiungere che certamente *acquisita* è la *coscienza* della distinzione radicale di desiderio e amore. È solo a poco a poco e col tempo e a prezzo d'infinite esperienze e

riflessioni sulle esperienze che lo spirito umano realizza e si rende chiara quella distinzione: e nulla di più naturale che una volta *acquisita*, la *coscienza* di quella distinzione rioperi sulla distinzione stessa naturale, e la renda più netta, più decisa, più radicale.

È nel Cristianesimo che la *coscienza* di quella distinzione raggiunge l'acme e opera i suoi effetti più grandi, permettendo l'invenzione dello *stile di santità:* onde io non direi, come Buonaiuti mi fa dire, che « *il Cristianesimo consiste essenzialmente in una trasformazione santa del desiderio in amore* », ma piuttosto che il Cristianesimo, esasperando al massimo la coscienza della distinzione fra desiderio e amore, conduce al limite la scissione dell'amore dal desiderio ed estrae dall'amore tutto quello che esso può dare. Ciò che è « *un dato embrionale e naturale dell'umanità* » è la distinzione delle due potenze: ma in quel caos originario ch'è l'animo umano questa distinzione non impedisce che esse siano mescolate e confuse fra loro e con altre potenze, onde è giusto dire che la « *separazione del desiderio dall'amore è... un acquisto dello spirito* » come vuole Buonaiuti, ma solo nel senso di cosciente e intenzionale separazione, solo nel senso di coscienza e volontà della separazione. Così la separazione del ferro dalle altre sostanze con cui è confuso nel minerale di ferro che si trova in natura, è frutto dell'industria umana: ciò non toglie che anche nel minerale di ferro ogni molecola di ferro sia ferro e non altra sostanza. Ciò che l'uomo fa è separare quelle molecole di ferro dalle altre sostanze e unirle in blocchi ampi e consistenti, utili agli scopi dell'uomo.

Buonaiuti mette un punto interrogativo alla mia tesi della possibilità di nuove morali: per lui, la soluzione data dal Cristianesimo al problema morale è quella perfetta e definitiva. E ne vede una prova nella stessa aderenza con la quale, a suo competente giudizio, io avrei tratteggiato la sagoma della vita nella santità. (A tale proposito, noterò che un altro giudice assai competente, Giuseppe Rensi, recensendo con calda simpatia il mio libro sul « Lavoro » di Genova del 5 febbraio 1937, trovava che fra i quattro tipi morali da me tratteggiati: l'Eroe, il Santo, l'Asceta, il Saggio, le mie simpatie più profonde andavano all'Eroe: credevo invece che si capisse che, pur ponendoli, in sede di pura teoria, tutti e quattro sullo stesso piano di valore, le mie preferenze e simpatie personali più vive andassero al tipo del Santo).

Debbo insistere sulla mia tesi: la soluzione data dal Cristianesimo al problema della vita è, certo, quella perfetta e definitiva, ma solo per chi si pone dal punto di vista dell'amore, solo per chi chiede all'amore la soluzione del problema della vita. Ma la soluzione di questo problema può essere chiesta anche ad altre potenze che all'amore: ad esempio, può essere chiesta al distacco da ogni desiderio e da ogni amore, da ogni *altro*, e a chi la chiede così, in nulla il Cristianesimo può giovargli. Ora, nulla vieta di pensare che la soluzione del problema della vita possa essere chiesta anche ad altre potenze diverse dal Desiderio, dal Distacco, dall'Amore, dalla Conoscenza (che sono le quattro grandi potenze a cui l'uomo finora l'ha chiesta), che possa essere chiesta ad un'altra potenza, finora amalga-

mata confusa mescolata con altre potenze nel caos psichico, non ancora isolata da esse, e che un genio della vita morale possa domani cominciare a isolare e a *stilizzare* (a farne cioè asse e centro della vita). Quale potrebbe essere questa potenza? Non mi si chieda questo: se no, quel genio inventore di nuova vita morale sarei io, e l'invenzione sarebbe non del domani, ma del presente, non possibile ma reale, non ipotetica ma certa e attuale. A me basta affermare la perfetta pensabilità della cosa. Come venti secoli prima di Gesù, l'Amore era certo potenza psichica caoticamente mescolata con le altre e nessuno pensava di farne l'asse e il centro della vita, e la Santità (stile dell'Amore) era invenzione di là da venire, così può benissimo pensarsi che da una potenza psichica oggi confusa con le altre una ininterrotta serie di geni della vita morale possa estrarre con un lavoro di dieci o venti secoli un nuovo stile di vita, un nuovo tipo di uomo.

Le ultime parole del mio libro sono: — anche per la vita morale ci sono molte albe che non sono spuntate ancora.

XXIX.

I TRE GRANDI ATTEGGIAMENTI VERSO IL MONDO E LA VITA

In fondo, gli atteggiamenti che l'uomo può prendere di fronte al mondo e alla vita considerati come totalità, da un punto di vista complessivo e globale, son *tre.*

1° Si può pensare che il mondo e la vita furono sempre, se non nelle apparenze, nella sostanza, se non nella superficie dei fenomeni, nel fondo delle cose, quello che attualmente sono, e che quello che ora sono saranno sempre, per tutta l'infinità del tempo avvenire. È l'atteggiamento che è in fondo ad ogni *realismo*, magari camuffato da idealismo.

Realistico è, da questo punto di vista, l'atteggiamento del cosiddetto idealismo italiano. Il quale fa, sì, un gran parlare dello Spirito (con l'S grande) come infinito divenire, eterno mutare, eterno passare, eterno superarsi, eterno arricchirsi, eccetera eccetera, ma ammette poi che lo Spirito resterà sempre quello che attualmente è, afferma che le sue energie le sue attività le sue categorie non mutano, ma sono e rimarranno eternamente uguali a sè stesse. Fra un miliardo d'anni, fra cento lo Spirito sarà, sì, infinitamente più ricco dello Spirito com'è oggi, ma nel suo fondo sarà sempre lo stesso Spirito di oggi. Brillante prospettiva!

Si domanda se val la pena di autosuperarsi continuamente per rimaner sempre quello che si era prima; se val la pena di autoarricchirsi eternamente per rimaner sempre lo stesso pezzente di prima (1).

Questo atteggiamento conduce di solito a una forma di realismo che ne è lo sbocco logico e naturale: poichè il mondo fu sempre quello che è, e sarà sempre quello che è, e poichè nel mondo così com'è il male supera il bene, la tenebra soverchia la luce, il dolore è un oceano e la gioia un tenue rivoletto, le forze basse e vili della vita hanno dappertutto il passo su quelle alte e luminose, l'inferiore dappertutto trionfa del superiore, la materia dappertutto dà scacco matto allo spirito, Calibano comanda e Ariele serve, la logica e inevitabile conclusione è che vano e ridicolo è sperare miglioramenti e perfezionamenti, che tutt'al più possono toccare l'esteriorità superficiale della vita, non mai la sua essenza profonda. In due parole: lo sbocco fatale dell'atteggiamento realistico è il *pessimismo* sugli uomini, sulla vita, sul mondo.

2° Si può pensare — ed è il secondo atteggiamento — che se finora il male superò il bene, il dolore sopraffece la gioia, le tenebre soverchiarono la luce, non è detto che debba essere necessariamente e sempre così; che nel fondo del mondo e della vita dormono forze benefiche che, svegliate, disciplinate, incanalate, condurranno a un perfezionamento, a un miglioramento, lento ma graduale, in forza del quale

(1) Su questa contraddizione del cosiddetto idealismo italiano, cfr. la *Prefazione* all'*Antologia dei Filosofi italiani del Dopoguerra*.

la proporzione del bene e del male, del dolore e della gioia verrà a rovesciarsi, sì che, senza svanire mai del tutto, la tenebra il dolore il male andranno cedendo sempre più il passo al bene alla gioia alla luce. È l'atteggiamento *riformatorio, progressistico, melioristico,* generatore di un dinamico ottimismo.

Esso poggia sopra un postulato di fede che non si ragiona e non ha bisogno di dimostrazioni, e guai a tentarne la dimostrazione, chè questa non si può e non si potrà mai dare. In che modo dimostrare infatti che l'uomo di oggi è più virtuoso più buono più felice dell'uomo di cento, di mille, di diecimila anni fa? Come dimostrare che l'uomo che vivrà fra cento, fra mille, fra diecimila anni sarà più buono più virtuoso più felice dell'uomo di oggi? Ciò può essere oggetto di fede, non mai termine di dimostrazione. Sul terreno della dimostrazione l'atteggiamento realistico è sempre sicuro di battere di molte lunghezze l'atteggiamento melioristico. La posizione melioristica, allo sguardo critico, è singolarmente fragile: da una parte, per essa non si esce dal piano della realtà che conosciamo, perchè le forze su cui essa si fida fan parte del nostro mondo; dall'altra, a queste forze essa fa un credito che l'esperienza dimostra eccessivo, che nessun argomento razionale può fondare. Se l'infinito lavoro della vita dopo secoli senza numero ha messo capo a questo bel mondo nel quale abbiamo la fortuna di vivere, come si può credere seriamente che un mondo infinitamente migliore uscirà da esso?

3º Un terzo atteggiamento è quello che si può chiamare *apocalittico messianico escatologico.* Esso si

articola in due affermazioni: l'una, che il mondo nel quale viviamo è un mondo ove il male e l'errore, la tenebra e il dolore hanno il sopravvento (e in ciò concorda in pieno con l'atteggiamento realistico); l'altra, che esso non è il solo mondo pensabile, che un altro mondo è possibile e pensabile ove la verità trionferà in tutto il suo fulgore, la gioia colerà a pieni rivi, il male sarà per sempre bandito (e in ciò concorda coll'atteggiamento melioristico), solo che questo nuovo mondo, questa nuova terra, questo nuovo cielo, questa nuova vita non saranno instaurati per opera dell'uomo nè per lo sviluppo naturale di nessuna delle forze che dormono nel seno del nostro attuale universo, bensì dal di fuori di esso, per opera di divino soprannaturale intervento (e in ciò è in disaccordo dall'atteggiamento melioristico). È il punto di vista del Vangelo, dove parla dell'avvento imminente del *Regno di Dio* (1).

Ora, è questo — a parer mio — un atteggiamento assai più forte e più logico dell'atteggiamento melioristico. Poichè mentre esso non si fa alcuna illusione sul mondo attuale, sul mondo così com'è (e così sfugge alle obbiezioni che potrebbe muovergli il realismo), non ha nemmeno fiducia che dalle forze di questo mondo possa venir fuori per naturale sviluppo un mondo diverso altro che superficialmente dal mondo attuale, e si rimette per l'avvenire delle sue speranze all'opera soprannaturale di Dio (e così sfugge alle obbiezioni che incontra il meliorismo). La forza dell'at-

(1) Cfr. *Cristo e Noi.*

teggiamento messianico a me sembra in ciò: che esso vede bene che a meno che il mondo e la vita e l'uomo non subiscano una metamorfosi *ab imis fundamentis*, a meno che le forze che li guidano cessino di essere quello che sono e divengano del tutto diverse, mondo e vita rimarranno in complesso, nel tutto, quello che oggi sono, e miglioramenti e progressi, se ce ne saranno, non saranno mai altro che parziali e provvisori, mai totali e definitivi (1).

Sì che, in conclusione, restano a disputarsi la vittoria il *realismo* e il *messianismo*. Quello afferma: le cose saranno sempre quello che sono — l'altro afferma: il *Regno dei Cieli* verrà. Quello ha per sè l'esperienza e il ragionamento — questo poggia su un atto di fede che sfugge al ragionamento, ma che appunto perciò nessun ragionamento può confutare. Poichè la ragione non può ragionare che su ciò che è, sul passato e sul presente, sul fatto: il futuro, il movimento della vita e della creazione, le sfugge. Tra i due atteggiamenti la scelta è arazionale e irrazionale ed è comandata da moti profondi dell'essere, da postulazioni della psiche sfuggenti alla ragione. E qui ha ragione Fichte: l'atteggiamento che si sceglie dipende dall'uomo che si è.

(1) Sull'assurdità del Progresso e sull'ammissibilità di progressi parziali, cfr. *Filosofia delle Morali*, cap. X.

XXX.

UNICITÀ DELLA VITA

Secondo Ugo Janni (*Ultra*, Modena, Guanda, 1935) con la dottrina cristiana non è affatto in contrasto la dottrina della reincarnazione su questa terra o su altri piani di vita. Uscendo di quaggiù — egli pensa — l'anima più santa ha bisogno ancora di purificarsi; l'anima più peccatrice ha ancora in sè qualche possibilità di salvezza: l'economia divina del mondo non solo non esclude, ma, anzi, esige che il processo di purificazione dell'una, di redenzione dell'altra non si arresti con la morte una volta per sempre, ma continui, attraverso una serie di vite e di mondi, sino al finale giudizio in cui le anime definitivamente redente vivranno nella luce eterna del bene e quelle definitivamente malvage saranno per sempre annientate (all'inferno Ugo Janni, ch'è di buon cuore, sostituisce il nulla).

Ora, che la teoria delle rinascite purificatrici sia d'accordo con la dommatica cristiana, parecchi lo hanno pensato fino dai tempi più antichi, parecchi lo pensano, e forse sarà così, non so. Quello che so è che tale teoria non fu mai ammessa da nessuna delle grandi confessioni cristiane; quello che so, sopratutto, è che essa non si concilia affatto con le energie psichiche che stanno a base della esperienza cristiana della vita. Questa è quella che è appunto perchè dà alla vita — a *questa* vita, su *questa* terra, su *questo* piano di esistenza — un valore infinito, appunto perchè insegna

che è la nostra vita, sono i pochi anni che trascorriamo quaggiù, quelli che decidono in modo irrevocabile e definitivo del nostro *eterno* destino. Che il nostro destino eterno (*eterno*: si realizzi bene il significato di questa parola!) abbia ad essere deciso dalla condotta di pochi anni trascorsi quaggiù, di cui un buon quarto almeno nell'incoscienza del sonno, è, certo, cosa che all'intelletto a freddo appare, e non può non apparire, assurda. Ma è appunto questa che per l'intelletto a freddo è un'assurdità quella che conferisce alla vita valore infinito e la carica di tensione drammatica formidabile.

La teoria della reincarnazione con la prospettiva che offre di un processo di purificazione e di espiazione che si estende per secoli e per vite senza numero tende a svuotare la vita di quaggiù di ogni vera drammaticità. Essa insegna, sì, a non aver paura della morte, ma insegna anche a non prendere troppo sul tragico la vita. Questa di quaggiù non è che una parentesi fra due vite, un semplice punto di passaggio e, certo, uno dei più bassi. A che allora darle tanta importanza? La bassa tensione psichica dell'Indiano deriva certo dalla credenza universalmente diffusa in India nella reincarnazione.

Ma la civiltà cristiana è tutta dominata dal senso della definitività e irrevocabilità della scelta che vivendo facciamo del nostro destino eterno. Pel Cristianesimo è vero che si vive una volta sola e per tutte e che è quaggiù che si scrive il destino eterno dell'aldilà. Nei grandi secoli della civiltà cristiana ciò caricò la vita di una tensione psichica enorme che generò i miracoli

dell'ascetismo e della carità cristiani. Ma da ciò deriva anche l'attaccamento feroce alla vita dell'Europeo, attaccamento che maraviglia i popoli orientali con cui viene a contatto. Spremere dalla vita di quaggiù ogni bene e ogni gioia — vivere tenendo sempre presente la morte e l'aldilà; considerare la vita come un tesoro limitato e insostituibile che bisogna spendere il meglio che si può — considerarla un nulla che non ha valore se non in funzione dell'aldilà: sono due atteggiamenti opposti che derivano da un'unica radice, quella della persuasione della unicità, definitività e irrevocabilità della vita terrestre. Un estremo appetito di vita e un estremo appetito d'immortalità sono i frutti opposti di una stessa pianta: la persuasione che la vita si vive una volta sola. È da questa persuasione che si genera quello che Unamuno (1) chiamò il senso tragico della vita, e che è tutto e solo dei popoli foggiati dal Cristianesimo.

Dalla Rivoluzione francese in poi il Cristianesimo ortodosso comincia a tramontare. L'uomo spera di poter con le sue sole forze attuare in terra il Regno di Dio, cioè della Giustizia sociale. Alla comunità dei credenti si sostituiscono altre comunità: la comunità di classe, la comunità nazionale. Nascono il Socialismo e il Nazionalismo, vere religioni laiche del Decimonono e Ventesimo secolo. Ma la vecchia forza continua a operare. La vita si continua a sentirla qualcosa che si vive una volta sola, onde non c'è da perder tempo se si vuole con essa acquistarsi l'immortalità. Non più l'immortalità celeste, come nel Medioevo, ma l'immortalità terrestre (come diceva Fichte): cioè la gioia di sentirsi

(1) Cfr. su Unamuno, *Filosofi e Moralisti del Novecento* cap. XII.

parte di un grande organismo collettivo che travalica i secoli e attua in terra gl'ideali di gloria potenza grandezza nazionale o di giustizia sociale. La violenza tremenda delle passioni nazionali e sociali del nostro tempo si spiega appunto così: è la passione di eternità di una volta che si è applicata alla Terra invece che al Cielo. Immaginate gli Europei seriamente persuasi che la vita si vive un'infinità di volte in un'infinità di mondi, e vedrete cadere a terra la furia delle passioni nazionali e sociali: perchè darsi tanta pena di fare la grandezza della patria o di attuare la giustizia sociale quaggiù in terra, quando questa vita non è che una, e, certo, una delle più basse, fra le tante vite che avremo da vivere? perchè prendere tanto sul serio le cose del nostro misero pianeta?

Il nostro tempo è il tempo dell'energia, si dice. È vero, se s'intende che questa energia (che certo nel Medioevo non era minore di oggi) si è volta con furia mai prima vista alle cose di questa terra. Ma l'energia, essa, viene da una lontananza di venti secoli, sgorga dai giorni lontani in cui un predicatore itinerante andò per la Palestina gridando: — Il Regno di Dio è *vicino!* Cambiate *subito* il modo della vostra vita! Non perdete tempo, chè il Regno verrà *presto,* e chi non si sarà *fin da ora* reso degno di esservi ammesso non ne farà parte *per tutta l'eternità.* L'*ora* che percuote e fugge decide del *sempre*! (1) — Fu allora che l'anima dell'Occidente si caricò di un potenziale psichico formidabile, che oggi ancora pare ben lungi dall'essere esaurito.

(1) Cfr. *Cristo e Noi.*

XXXI.

L'INFINITO NELL'ISTANTE

Che l'istante che fugge possa e debba esser ricco di pienezza infinita; che l'attimo puntuale e istantaneo possa e debba contenere l'infinità dell'eternità; che la puntualità possa e debba essere insieme infinità e l'istantaneità eternità: questo il pensiero dei Greci vide con chiarezza e volle con vigore, come provano alcune belle e originali pagine dei *Problemi del mondo antico* di Rodolfo Mondolfo (Bologna, Zanichelli, 1936, pp. 207-50). Nell'esigenza dell'*infinità dell'istante* concordano e culminano per la voce dei loro maggiori rappresentanti tutte le grandi scuole del pensiero antico, meno, naturalmente, gli Scettici.

Secondo Platone, l'anima riconosce che la sua natura è spirituale, cioè immortale, dal suo essere capace di darsi da sè il movimento (*Fedro*, 245 c). Ossia, come dice Cicerone commentando Platone, « *l'animo sente di muoversi; e mentre sente questo, sente insieme di muoversi per forza propria, non altrui, e che non può accadere che egli sia mai abbandonato da sè stesso, dal che è fatta l'eternità* » (*Tusc. disp.*, §§ 53-68). Si ha così un *sentimento*, cioè uno stato di coscienza puntuale e istantaneo, che viene a racchiudere in sè l'*eternità*, ossia un contenuto infinito; si ha, cioè, un'esperienza spirituale immediata ricca di una pienezza senza confini.

Plotino non farà che sviluppare il pensiero di Platone quando porrà il culmine dello sviluppo spirituale nell'estasi mistica, in cui lo spirito e l'Unità che è la divinità coincidono in unità ineffabile, e il soggetto « *rapito o inspirato tranquillamente in solinga quiete riposa nell'immobilità della sua essenza* » (*Ennead.*, VI 9º, 11). In quello stato l'uomo fa tutt'uno con Dio e l'istante è infinità ed eternità.

Stoici ed Epicurei, conforme all'indole praticistica del loro filosofare, trasportano il problema dell'infinità dell'istante sul piano morale. Per gli Stoici, la Saggezza, ed essa soltanto, dà all'uomo beatitudine infinita, alla quale nulla aggiunge e nulla toglie la maggiore o minor durata del tempo in cui si è saggi. « *Se anche un istante solo di tempo uno si faccia sapiente, non sarà per felicità in nulla inferiore a colui che possa beneficiare in eterno della virtù e beatamente in essa vivere* », dice Crisippo (in Arnim, *Stoic. vet. frgm.*, III, n. 54). Il valore della vita non dipende dalla sua *durata*, ma dal suo *contenuto* (*meglio un giorno da leone che cento anni da pecora*: il fante del Piave riecheggia senza saperlo l'antico saggio greco): donde l'insistenza con cui Marco Aurelio ammonisce di vivere *ogni* istante come se dovesse essere l'*ultimo* e in esso dovesse concludersi la vita (*Ricordi*, II, 5 e 11).

Non dissimilmente Epicuro. La filosofia — egli dice — affranca il saggio dal desiderio dell'immortalità e dal timore della morte: dal desiderio dell'immortalità facendolo partecipe della immortalità (infinità nel tempo) della verità che egli contempla; dal timor della morte, permettendogli di ritrovare nell'istante l'infi-

nità della beatitudine. Infatti, quando il piacere è puro di ogni mescolanza di dolore, e perciò giunto al suo limite, esso si svela allo spirito del saggio come infinità, e cioè come tale da possedere pienezza assoluta che non può essere superata, e alla quale l'infinità del tempo avvenire nulla può aggiungere e nulla detrarre.

Così i massimi rappresentanti dello spirito greco sono unanimi nel giudicare che l'uomo può risolvere positivamente il problema della vita solo se egli può a *un* istante (e quindi a *qualunque* istante) di essa conferire pienezza *infinita* (e perciò stesso estrarne gioia infinita) alla quale nulla aggiunge e nulla toglie che quell'istante sia seguito o no da istanti simili. Infinità *qualitativa, intensiva,* cui nulla aggiunge l'infinità *quantitativa, estensiva* della durata temporale.

Il pensiero moderno ha preso un'altra strada. Esso ha cercato la soluzione del problema della vita proprio in quella infinità temporale dalla quale era rifuggito con orrore il pensiero greco. Esso ha posto la perfezione nell'eterno muoversi verso una mèta che, a mano a mano che l'uomo si eleva verso di lei, fugge dinanzi a lui, e questo eterno muoversi ha chiamato *progresso infinito.* All'istante che passa anch'egli — come l'uomo antico — vuol dare valore infinito, ma non già ponendo in esso un contenuto infinito, bensì pel fatto di sentire l'istante come anello di una catena infinita, come punto di passaggio di una infinita forza vitale, che viene dall'infinito e va verso l'infinito.

L'uomo moderno crede di afferrare nell'istante l'infinità perchè sente l'istante come infinitamente superante tutti gli infiniti istanti passati e come infinita-

mente superabile da tutti gl'infiniti istanti futuri. È questo il significato che l'infinità della vita ha assunto per i moderni, la forma in cui nel loro sentire si sono cristallizzate le tante teorie formulate da filosofi e moralisti intorno a questo problema.

Infinito superamento, infinito arricchimento, infinito sviluppo, infinita evoluzione: tutti, a parer nostro, sinonimi di una sola cosa: la *morte infinita.* Nell'istante così sentito l'uomo moderno stringe, sì, in pugno l'infinità, ma è l'infinità delle morti che han preceduto quell'istante e l'infinità delle morti che lo seguiranno. L'istante per lui folgora solo per passare, fuggire, svanire.

Si potrà rispondere che l'infinità che l'uomo moderno gusta nell'istante è l'infinità del suo volere, l'infinita sua potenza di superare, di trascendere, di staccarsi da quell'istante come da tutti gl'infiniti istanti che lo hanno preceduto e da tutti quelli che lo seguiranno, l'infinito suo potere di non farsi imprigionare da nessun istante, sì che quando, come Faust, grida all'istante: *fermati sei bello!* è solo perchè in quell'istante egli, come Faust (rapito nella visione della vita che in avvenire fiorirà sulla terra da lui strappata alle acque), gusta l'infinità della vita che a quell'istante seguirà. Ma questa infinita potenza di trascender l'istante, di superarlo, di non lasciarsene imprigionare, per chi guardi la sostanza delle cose e non la superficie delle parole, è un'infinita condanna a passare d'istante in istante e a staccarsi da tutti e da ciascuno, nessuno eccettuato, è un'infinita condanna a una sempre riproducentesi lacerazione e scissione interiore. Quando si è

condannati a percorrere una retta infinita, magra consolazione è insuperbirsi di non fermarsi mai in nessun punto di essa, tutti ugualmente equidistanti dall'infinito, e perciò senza progresso vero dell'uno sull'altro. La coscienza dell'uomo moderno, dell'uomo del Progresso infinito, è davvero quella che Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito* chiamava la *coscienza infelice.*

Le soluzioni che i sapienti di Grecia diedero del problema possono sembrare, ed essere di fatto, contestabili, perchè noi non accettiamo più i presupposti dai quali essi partirono per formularle. Ma la esigenza alla quale essi obbedivano era giusta, e non ha cessato di esserlo per volger di tempi e di eventi: ed ancor oggi è vero che il problema della vita non si può dire risoluto se l'uomo non è capace di porre l'*infinito* nell'*istante*, di dare cioè a ogni istante della sua vita (in diritto, se non in fatto) valore infinito, infinita pienezza, di spremerne gioia infinita, nel senso positivo della parola *infinita*, tale cioè da non avere aldilà di sè più nulla da desiderare e da raggiungere, conciliando in ineffabile unità lavoro e autosufficienza, attività e riposo, operosa energia e sovrana calma raggiante (1).

(1) Sulla genesi dell'ideologia del Progresso infinito, cfr. *Homo Faber*, cap. XII; sulla forma da essa assunta in Goethe, cfr. *Etica di Goethe*, cap. I; sulla critica di essa, cfr. *Filosofia delle Morali*, cap. X.

XXXII.

IL GIUDICE INTERNO

In un originale saggio, compreso nei *Problemi del pensiero antico* (Bologna, Zanichelli, 1936, pp. 187-203), Rodolfo Mondolfo ci mostra in Epicuro il vero inventore di quella che si può chiamare la teoria e la pratica etica del *giudice interno.*

Seneca che, sebbene stoico, fu grande ammiratore di Epicuro, afferma una volta che « *le grandi anime epicuree le fece non la dottrina, ma l'assidua compagnia di Epicuro* » (*Epist.* VI, 6). Gli è che Epicuro considerava il maestro come il modello spirituale al quale i discepoli dovessero tener fisso l'occhio, cercando in lui un esempio ed una guida, e, ciò che è anche più notevole, faceva obbligo al maestro di guardare dal canto suo ai discepoli, a quel che essi pensassero di lui, alla valutazione ch'essi ne facevano. Così maestro e discepoli si sarebbero mutuamente educati e perfezionati. Epicuro che, senza essere uno scrittore, aveva spesso il dono delle frasi brevi e pregnanti, esprime questo stesso pensiero scrivendo a un discepolo: « *Queste cose le dico non a molti, ma a te; siamo infatti l'uno per l'altro un teatro sufficientemente grande* » (in Seneca, *Epist.* VII, 11). Ma non solo il discepolo deve fare del maestro il modello spirituale: se si limitasse a ciò, il suo rapporto col maestro resterebbe pur sempre, in

fondo, esteriore. Quel rapporto, invece, diventa interno se il discepolo agisce avendo sempre dinanzi agli occhi il maestro e lo chiama a giudice della sua condotta. Era perciò norma di Epicuro che « *bisogna che noi amiamo qualche uomo buono e lo abbiamo sempre davanti agli occhi in modo da vivere come se ci guardasse e fare tutte le cose come se quello ci vedesse* » (in Seneca, *Epist.* XI, 8). O più brevemente: « *Fa tutte le cose come se ti vedesse Epicuro* » (in Seneca, *Epist.* XXV, 5).

Il maestro diventa così *giudice interno* della condotta del discepolo, e quasi la sua stessa coscienza morale incarnata. Se è lecito a me non pedagogista esprimere un giudizio sul valore pedagogico di queste massime epicuree, dirò che esso mi sembra assai alto. È chiaro, infatti, che se uno nell'atto di commettere un'azione riprovevole riesce a vedere, veramente a *vedere*, quasi in un'allucinazione, il volto severo e dolente del maestro venerato, a vedere, veramente a *vedere*, gli occhi di lui che rimproverano e condannano, difficilmente avrà la forza di consumare l'azione e sentirà spezzarsi l'impulso che lo spingeva a commetterla. Le massime epicuree hanno tutto il loro valore se si dà alla parola *vedere* tutto il suo significato: se il *vedere interno* ha la forza e la violenza di un'allucinazione. Anche in altri riguardi Epicuro oppone alla furia dell'impulso e della sensazione presente l'evidenza allucinatoria dell'immagine interna, mostrando che, se questa è abbastanza forte e tenace, può sopraffare anche la più acuta sensazione. Così, benchè arso a fuoco lento nel toro di Falaride, il saggio secondo Epicuro può essere felice se riesce a rimemorare le passate gioie della vita con

tanta energia da sopraffare il dolore della sensazione presente. E non erano chiacchiere di filosofo amante di paradossi: l'ultimo giorno della sua vita, straziato da un crudelissimo male della vescica, Epicuro, scrivendo a un amico, gli diceva di sentirsi perfettamente felice perchè le belle ore trascorse insieme con lui a parlar di filosofia gli erano vive nella memoria (1).

Tutto ciò ci fa rivivere un' atmosfera spirituale quanto mai lontana da quella presente. I filosofi oggi non sono che professori di filosofia, dei quali nessuno avrebbe l'idea di fare il suo *giudice interno*. La filosofia ha rinunciato ad essere *norma* della vita, ha respinto ogni pretesa di regolare disciplinare plasmare l'esistenza, ha voluto essere una scienza di puri *concetti*, lasciando ai *miti* la cura di trasformare e rinnovare la vita. Il filosofo si è contentato di essere uomo come tutti gli altri, che studia e insegna filosofia come potrebbe studiare e insegnare algebra o odontoiatria, senza per questo sentirsi obbligato a vivere in modo diverso da tutti gli altri uomini. Si è arrivati al punto che un sedicente idealista si è divertito a mettere in burletta il tipo del *filosofo tradizionale*, cioè dell'uomo che *vive* la sua filosofia! La lingua ha registrato il mutamento: non si è oggi più *discepolo* di un filosofo, ma *scolaro*, e la stessa parola *maestro* tende sempre più a essere soppiantata da quelle di *insegnante* e di *professore*. Si tende cioè sempre più a vedere nel filosofo qualcuno che può somministrare cognizioni e sempre meno uno che può fornire un esemplare e un modello di vita.

(1) Su Epicuro cfr. *La visione greca della vita*, appendice II.

Un'altra ragione del venir meno della pratica etica del *giudice interno* è certo il profondo mutamento che dal tempo dei Greci a oggi è andato avvenendo nei criteri della moralità. Pei Greci l'atto morale cade innanzi tutto su chi lo fa, e il suo risultato è, innanzi tutto, di plasmare un tipo d'uomo perfetto e compiuto e di assicurarne la felicità individuale; pei moderni, invece, l'atto è giudicato morale più dagli effetti sociali che esso ha che da quelli che esso opera sull'individuo stesso che lo pone in essere (1). Per l'uomo moderno atto morale è essenzialmente atto altruistico, atto socialmente utile, di cui, in ultima analisi, giudice è la società. Ciò tende a rendere superflua la presenza di un *giudice interno*. Si aggiunga che per l'etica kantiana del *dovere pel dovere* — che tanto influsso ha avuto negli ultimi centocinquant'anni — il dovere ha un aspetto astratto anonimo impersonale che non si concilia affatto con la concretezza personale del *giudice interno*.

E tuttavia che il bene, l'ideale morale ci guadagni a presentarsi con i tratti concreti determinati personali di un *giudice interno* che ci guarda ci loda ci condanna ci esorta ci tira in alto, nessun pedagogista vorrà negarlo. Questa necessità fu vivamente sentita nel corso del secolo passato, e spinse parecchi a reagire contro la impersonalità dell'esigenza morale e a vederla concretata in una persona esemplare. Così si spiegano i tentativi di un Carlyle e di un Emerson di far rivivere il culto degli *Eroi*, e di un Augusto Comte d'introdurre

(1) Cfr. qui stesso, *Il tramonto della virtù.*

nella sua religione dell'Umanità il culto dei *grandi uomini,* fatti oggetto uno al giorno di ricordo e di meditazione. E certo, almeno in parte, così si spiega l'attuale moda delle biografie e *vite esemplari* che ha sostituito nel nostro tempo la lettura e lo studio delle *Vite* di Plutarco assiduamente praticati nel secolo XVIII.

L'uomo è un amalgama difficilmente decifrabile di sensi e di spirito, sì che non è senza giustificazione il bisogno di dare all'*ideale morale* il volto di una persona amata e venerata, di sentire *nella voce della coscienza* non una voce impersonale astratta, ma la voce di un *maestro* e di un *giudice interno,* che ci può ammonire e comandare perchè ci ama e ci conosce.

XXXIII.

TRAMONTO DELLA VIRTU'

« *Virtù,* o Signori, questa parola *Virtù* è morta o, almeno, va morendo. *Virtù* non si dice più che a mala pena. Agli spiriti d'oggi, essa non viene più ad offrirsi da sè, come un'espressione spontanea del pensiero di una realtà attuale. Essa non è più uno di quegli elementi immediati del vocabolario vivente in noi, di cui la facilità e la frequenza manifestano le vere esigenze della nostra sensibilità e del nostro intelletto... Io confesso... di non averla mai sentita... O piuttosto, ciò che è più grave, non l'ho mai sentita che assai raramente sempre in senso ironico, nelle conversazioni di società... e non mi ricordo nemmeno di averla letta nei libri del nostro tempo, neanche nei più stimati. Infine, non vedo giornale che la stampi nè — temo — che osasse stamparla senza burlarsene... (La parola virtù) è, come si dice, *praticamente abolita* ». Così Paul Valéry, nel rapporto sui Premi di virtù da lui letto dinanzi all'Accademia di Francia nel dicembre 1934.

Ma già molti anni prima di lui uno squisito moralista cattolico tedesco, Max Scheler, in un bellissimo saggio compreso fra quelli raccolti e tradotti in italiano nel volume *Crisi dei valori* (Milano, Bompiani) aveva fatto la stessa malinconica osservazione: « Solo a fatica tratteniamo un sorrisetto udendo proferire o trovando scritta » la parola *virtù* (p. 225).

Di questa scomparsa dall'uso vivente della lingua

della parola *virtù*, scomparsa che denota un grande, se pur silenzioso e poco avvertito, cambiamento della tavola dei valori morali, quale la ragione?

Il concetto o — se piace meglio — il valore di *virtù* fu elaborato dai Greci e adottato senza sostanziali modificazioni dai Romani. Per l'antichità greco-romana *virtù* indica un abito di vita in cui la ragione tiene a freno, modera, regola gl'impulsi gl'istinti i desideri, segnando loro limiti stretti e precisi entro i quali si debbono contenere. E la ragione, nel suo lavoro di direzione e di compressione degl'istinti degl'impulsi dei desideri, tende a staccare più che può l'uomo dal mondo esterno, a infletterlo sempre più in sè stesso, a far sì che sempre più trovi in sè la sua contentezza e felicità, e sempre meno dipenda dagli altri e dal mondo esterno in generale. Nel mondo greco-romano il concetto di *virtù* ha una forte tinta ascetica e rinunciataria.

La Scolastica accetta sostanzialmente dall'antichità greco-romana il concetto di *virtù* da essa elaborato, e si limita a sovrapporre alle virtù pagane tutta una nuova categoria di virtù specificamente cristiane (Fede, Speranza, Carità) che, a differenza delle virtù pagane, si rivolgono al sopramondo, ma, come le virtù pagane, tendono anch'esse a staccar l'uomo da questo mondo. Non meno del *saggio* pagano, se pure per ragioni differentissime, il *santo* cristiano tende a staccarsi dal mondo, dalla terra, dalla vita del desiderio dell'impulso dell'istinto.

E allora, a parer mio, è chiaro perchè la parola *virtù* oggi vada a poco a poco morendo. Gli è che è andato morendo l'antico concetto di *virtù*. Sono andate

tramontando le visuali ascetiche e oltremondane che erano espresse o sottintese nella parola *virtù*. All'ideale del *saggio* rattratto in sè stesso e che non ha bisogno di nessuno per essere felice, all'ideale del *santo* che vive in terra con lo sguardo appuntato al cielo, si è andato sempre più sostituendo l'ideale dell'uomo che compie il suo destino e trova la sua felicità nell'attività spesa a beneficio della società ed esercitata in un quadro esattamente disegnato di operosità sociale. All'antica *virtù* rinunciataria e ascetica si è andata sempre più sostituendo, nella preferenza della maggioranza un nuovo ideale pratico che non ha nulla di rinunciatario e ascetico perchè tutto rovesciato verso la produzione di potenza e ricchezza sociali sempre più grandi e sempre meglio distribuite. Sempre più si sono andati affermando i valori espressi con le parole attività, energia, lavoro, operosità, disciplina, servizio sociale.

Ma, si può allora domandare: coloro che attuano in sè questi valori non attuano in sè una virtù che, se pure di contenuto diverso e di direzione opposta all'antica *virtù* classica e cristiana, è tuttavia *virtù* anch'essa? Alle antiche virtù non si sono andate sostituendo delle nuove virtù, nuove ma pur sempre *virtù*, sì che, a rigore, bisognerebbe parlare di un rinnovamento ma non di un tramonto della *virtù?*

Alla domanda, bisogna rispondere risolutamente: no. Non solo vanno morendo le antiche virtù, ma va morendo il valore stesso, la forma stessa psichica di *virtù*. Non solo cambia il contenuto della *virtù*: tramonta invece la speciale costruzione spirituale chiamata *virtù*. Perchè?

Gli è che la *virtù* classico-cristiana è essenzialmente un modo di vivere, di sentire e di agire, una potenza e un atteggiamento dell'*individuo* da cui sgorga l'azione e che vale, sì, per gli altri uomini, ma in prima linea e innanzi tutto vale per l'individuo stesso che la vive e la pratica: una luce che illumina il *virtuoso* prima che gli altri su cui gli atti del *virtuoso* si riversano. E, invece, attività energia lavoro operosità disciplina valgono innanzi tutto e soprattutto per gli altri: sono attitudini sociali e non modi di vivere dell'individuo, e perciò, nel senso stretto della parola, non sono *virtù*. Gli è che l'antica *virtù*, risolvendosi essenzialmente in un lavoro di spiritualizzazione dell'individuo, agiva innanzi tutto su colui che la praticava, mentre le nuove virtù dei moderni (chiamiamole così tanto per intenderci), agendo innanzi tutto sulla società, possono essere benissimo praticate l'individuo che le pratica restando interiormente quello di prima: e cioè non sono *virtù* nel senso vero della parola, e con ragione la lingua rifiuta quasi istintivamente di applicar loro questo nome. Così si spiega che mentre in nessuna società come nella nostra l'ideale del servizio sociale è affermato e praticato, in nessuna come nella nostra l'individuo conservi presso che intatta la natìa selvatichezza.

Perciò mentre l'antica *virtù*, essendo essenzialmente una qualità della persona, ha in sè un alcunchè di leggero luminoso alato vibrante, è una qualità estetica non meno che etica (si ricordi l'ideale greco del *bello e buono*), la virtù moderna (chiamiamola così tanto per intenderci), tutta rovesciata all'esterno, ha la violenza e la contrazione dello sforzo, il peso e la gravità della

fatica da cui l'uomo si rilascia volentieri con un tuffo nella spontaneità della natura, e la spontaneità della natura è, com'è noto, fatta il più delle volte di rozzezza e sensualità.

Perciò ancora mentre l'antica *virtù* era considerata superiore alle azioni che da lei sgorgano, la nuova virtù dei moderni (riserve come sopra) è considerata senza valore in sè: tutto il suo valore venendole dagli atti in cui si estrinseca. L'importante è che l'individuo *serva:* ciò che egli è in sè e per sè non ha valore che per lui, cioè nessun valore, socialmente parlando. Il tempo nostro è il tempo della collettività: la *virtù* tramonta perchè è valore essenzialmente individuale.

Tocchiamo qui sul vivo la legge tragica della vita. Un nuovo valore non riesce ad affermarsi che divorando l'antico. I nuovi Dei non salgono sul trono che relegando gli antichi Dei nel Tartaro. Non solo i *contenuti* dei valori passano: passano le *forme* stesse dei valori. L'acquisto di un valore è pagato con la perdita di un altro valore così come — tanto per fare un esempio — il *progresso* realizzato dalla marina a vapore fu pagato con la *scomparsa* delle virtù della marina a vela. Perciò la ideologia del Progresso, la si scriva in lingua positivistica o in lingua idealistica, supponendo che la *quantità* di valore nel mondo *cresce* sempre e non diminuisce mai, che non ci sono *perdite* di valori, è una ideologia di cui il tempo nostro ben sente e rifiuta la falsità e la superficialità (1).

(1) Per una critica dell'ideologia del Progresso, cfr. *Filosofia delle Morali*, cap. X.

XXXIV.

STILI DELLA STORIA

Coloro che in avvenire scriveranno la storia del nostro tempo lo caratterizzeranno senza dubbio come un tempo intensamente politico.

La *Politica* apparirà loro, e con ragione, l'attività spirituale che di sè colora e imbeve l'età nostra, che le dà il tono e lo stile che sono suoi. Arte, Religione, Filosofia, Economia, Diritto, Costume, Milizia, Moda, Divertimenti: tutte le attività umane dell'oggi appariranno ai posteri come nettamente subordinate alla Politica. Questa apparirà loro come il sole intorno a cui nel nostro tempo tutte le altre attività giravano come pianeti. Ed esse, infatti, sono oggi quello che la Politica permette loro di essere, agiscono nei limiti che la Politica prescrive loro, nei modi assegnati loro dalla Politica. Sono correnti elettriche che non dànno luce e calore se non quando e in quanto la Politica gira il commutatore. Tanto vero che l'attività dominante è oggi la Politica che i soli geni di cui l'età nostra brilli sono geni politici. Dappertutto altrove geni non se ne vedono, ma solo talenti.

Facciamo ora un salto indietro di una quarantina o cinquantina d'anni. Trasportiamoci negli ultimi decenni del secolo decimonono. Cambiamento a vista di panorama. L'attività spirituale che domina, che conferi-

sce tono e stile alla vita, che colora e imbeve di sè il tempo d'allora, non è la Politica, è l'*Economia*. È questa che spinge avanti il corso della Storia. Di fronte all'Economia, la Politica fa la figura di attività secondaria e subordinata, che si attua in quanto segue le spinte dell'attività economica. Il Diritto si limita a registrare e fissare in leggi e regolamenti i risultati della vita economica. Si crede di avere nell'Economia la chiave che spiega la psicologia dell'uomo (è il tempo dell'Utilitarismo) e gli infiniti eventi della storia (è il tempo del Materialismo storico volgarmente inteso). Di fronte all'Economia tutte le altre attività dello spirito sbiadiscono come candele nella luce del sole.

Facciamo ora un altro salto indietro, e questa volta un po' più lungo. Trasportiamoci con la fantasia quattro secoli addietro, nel tempo che va dallo scatenamento della Riforma alla pace di Vestfalia, nella seconda metà del Seicento. Nuovo cambiamento di panorama. Il paesaggio psichico appare totalmente diverso. L'attività che domina incontrastata signora, che si subordina tutte le altre, che dà tono e stile alla vita non è la Politica, non è l'Economia, è la *Religione*. Le guerre sono guerre di religione. (Parentesi. Quando si vuol sapere qual'è la ideologia o, come si dice oggi, il mito dominante di una età, c'è un mezzo semplicissimo di saperlo: basta domandarsi in nome di che cosa gli uomini si rompono la testa). Le questioni della transustanziazione o della giustificazione per la fede o per le opere, del libero esame e della predestinazione scatenano conflitti micidiali. La grazia e il libero arbitrio suscitano polemiche furiosissime a cui, dall'alto al basso della scala sociale,

tutti intensamente si appassionano. Il cuore della vita è nella Religione. È di là che viene alle altre attività umane il sangue che le irrora.

Ancora un salto indietro più lungo del precedente, e trasportiamoci con la fantasia una ventina di migliaia d'anni prima di Cristo, al tempo del Neolitico. Di quell'età etnologi e preistorici concordano nell'indicare non nella Politica, non nella Economia, non nella Religione, ma nella *Magia* l'attività spirituale dominante a cui tutte le altre, per quel tanto che esistevano allora, erano subordinate e dalla quale ricevevano l'imbeccata. Chi conferisce tono e stile alla vita è il Mago che possiede le formule e i riti per comandare alle forze oscure degli elementi, dei vegetali, degli animali. Dalla Magia nascono l'Arte (le prime pitture, le prime sculture, i primi canti, le prime danze, le prime rappresentazioni furono eseguiti a scopo di incantesimo), la Politica (i primi re furono stregoni), la Religione stessa (alimentata dalla delusione suscitata dal fallimento della Magia: accortosi che non riusciva a comandare alle forze occulte da cui si credeva circondato, l'uomo si acconciò a pregarle e adorarle).

Conclusione: basta gettare lo sguardo su un periodo un po' lungo della storia dell'uomo per essere colpiti da questo fatto di capitalissima importanza e che finora, che io sappia, non è stato posto in rilievo: che di età in età le attività centrali e dominanti dello spirito non sono affatto le stesse. Esse variano di età in età, ed è il loro variare che scandisce l'intervallo fra una età e l'altra. Si direbbe che di età in età tutta la materia della vita umana entri in fusione e si disponga intorno a cen-

tri e lungo assi sempre nuovi e diversi. È questo appunto che di età in età fa la novità della storia dell'uomo.

Ciò che fa la differenza e la varietà non superficiali ma sostanziali della storia umana è per l'appunto la varietà dei centri e degli assi intorno a cui si dispongono gli interessi umani, è il fatto che ora questa ora quella attività spirituale, ora questa ora quella categoria dello spirito domina e dà il là alla vita e conferisce alla storia il suo *Stile*.

Hanno perciò torto e la filosofia che vede nella storia un giuoco vario solo nei risultati di forze numericamente sempre le medesime ed eternamente uguali a sè stesse, in qualunque modo siano poi definite queste forze (è il torto, per esempio, del Materialismo storico volgarmente inteso, che spiega tutta la Storia con l'Economia) — e la filosofia che vede nella storia la marcia fatale verso una mèta prestabilita nella quale regnerebbe definitiva e incontrastata signora un'attività, e solo e sempre quella, dello Spirito (Economia o Religione, Ragione utilitaria o Fede, ecc.) — e la filosofia che (come il sedicente idealismo italiano, ch'è la filosofia di Vico riverniciata a nuovo) (1) vede nella storia un corso e ricorso, un circolo di attività spirituali sempre le stesse che si seguono in un ordine determinato e infrangibile (dalla Fantasia alla Riflessione, dalla Fede alla Ragione, dalla Religione alla Filosofia, dalla Forza al Diritto): come se lo spirito dell'uomo fosse un *sistema* di cui è possibile tracciare *in anticipo* le *leggi eterne* e i *momenti*

(1) Cfr. *Filosofi e Moralisti del Novecento*, cap. ultimo.

necessari di sviluppo! L'uomo è, viceversa, come pel primo ho affermato io in piena scienza e coscienza nella *Filosofia delle Morali,* un essere *asistematico.* Ed appunto perciò esso può di volta in volta disporre intorno a centri e lungo assi sempre diversi gli interessi e le forme della sua vita, creare *stili* sempre nuovi della Storia, rifondendo i complessi anteriormente creati e ributtandoli perpetuamente nel crogiuolo. E nessuna legge predetermina la successione di uno Stile della storia a un altro sì che sia possibile prevedere il corso della storia: l'avvento di ogni nuovo Stile è una creazione, e, come ogni creazione, è imprevedibile e constatabile solo dopo avvenuto. Una volta avvenuto, l'intelligenza si sforzerà di spiegarlo, di trovarne gli antecedenti e le cause, e cioè di ricondurlo a ciò che c'era già, ma è questo un lavorìo che segue alla creazione.

Perso il primato storico, ricacciate nell'ombra, ridotte a posizione subordinata, le attività spirituali detronizzate non muoiono, cadono in letargo, vivacchiano come possono, pronte a riaffermarsi appena i tempi saranno favorevoli. Ad esempio: agli uomini del morente secolo decimonono sembrava impossibile che si potessero fare più guerre per altre ragioni che di *economia.* Oggi, che una guerra di ideologie *politiche* (cioè di Politica proiettata nell'assoluto) possa insanguinare il mondo appare una previsione estremamente plausibile. Ma certo i più riderebbero se qualcuno affermasse che un giorno si vedranno guerre generate dall'odio di Magie rivali. E pure avrebbero torto di ridere. Perchè, come è più che probabile che se guerre ci furono nell'età neolitica (e un tempo senza guerre è impossibile

immaginarlo) dovettero essere guerre di Magie rivali, così non ci sarebbe nulla di strano che fra x secoli le guerre di Magia tornassero a insanguinare la terra. Perchè l'uomo è il vivente da cui c'è da aspettarsi *tutto*, assolutamente *tutto*.

XXXV.

GRECIA ANTROPOPLASTA

Il concetto fondamentale di *Paideia*: *la formazione dell'uomo greco* di Werner Iaeger si può brevemente riassumere così. Per Iaegèr, i Greci sono gl'inventori dell'educazione. Furono essi il primo popolo della terra ad aver chiara e netta l'idea che l'uomo è una materia che si può plasmare e lavorare, come il marmo o l'argilla, in conformità di un certo modello o tipo o esemplare o idea di uomo. Furono il primo popolo *antropoplasta*, nel senso che furono il primo popolo sulla terra che perseguì coscientemente e volontariamente l'intento di realizzare nella viva materia umana un certo tipo o ideale di uomo che splendeva alle loro menti. Tipo di uomo concepito essenzialmente come cittadino, come membro attivo della città, come organo dello Stato, come *animale politico*. Nel suo libro Iaeger traccia la storia delle variazioni, degli arricchimenti, delle complicazioni, degli sviluppi che ebbe questo tipo o esemplare o modello di uomo da Omero a Tucidide: in un volume da venire egli tratterà degli ulteriori sviluppi da Platone in giù, sino alla fine della Grecia classica.

Comincerò intanto dall'osservare che, anche intesa la parola *educazione* nel senso un po' ristretto che le dà, la lode che Werner Iaeger tributa ai Greci di essere stati il *primo popolo* sulla terra a perseguire in piena

coscienza la costruzione di un tipo di uomo mi sembra immeritata. Ammettiamo pure che i Greci siano stati i primi a cercar di realizzare il tipo ideale del *cittadino*, dell'uomo che vive in funzione della *polis*, della città-stato. Non per questo sarebbero stati il primo popolo della terra a cercar di realizzare coscientemente un tipo ideale di uomo. Parecchi secoli prima dei Greci gl'Indiani avevano cercato scientemente e volontariamente di realizzare un altro tipo di uomo, il tipo dell'*asceta*, dello *svegliato* dall'illusione dei sensi, del *distaccato* dall'impulso dei desideri, e ci erano riusciti pienamente già con Budda, cinquecento anni prima di Cristo, quando il processo di formazione dell'uomo greco era — si può dire — a mezza strada. Se c'è popolo che merita lode di essere stato il primo popolo *antropoplasta* è, a parer mio, quello indiano, non quello greco. Il tipo che l'India cercò di realizzare era tutt'altro da quello greco, diverso e opposto, ma era un tipo anch'esso, uno dei grandi tipi, delle grandi forme ideali, inventate e realizzate dall'uomo (1).

Una seconda osservazione che si deve muovere a Iaeger è la seguente. Altro è concepire l'educazione come un'attività *conscia e volontaria* rivolta a plasmare l'uomo secondo un certo modello ideale — altro è concepirla come l'effetto *involontario* e *incosciente* che un certo modello ideale di uomo (cantato dai poeti, effigiato dagli scultori, ecc.) esercita sugli spiriti. Sono due sensi della parola *educazione* che è pericoloso confondere: così, ad esempio, nessuno negherà l'influsso che

(1) Sul tipo dell'*asceta*, cfr. *Filosofia delle Morali*, cap. IV.

oggi il cinematografo esercita sul pubblico dei suoi frequentatori; ma sarebbe evidentemente erroneo credere che gli autori dei films, i registi, i divi e le dive si propongano scientemente e volontariamente di atteggiare il loro pubblico secondo un ideale di uomo che splende loro alla mente. Ora, troppo spesso Iaeger confonde i due sensi della parola *educazione*, troppo spesso scambia lo sforzo pedagogico *riflesso* di un autore con l'influsso pedagogico che esso esercita involontariamente.

Perciò la sua storia della formazione dell'uomo greco è troppo *vasta* e troppo *ristretta* insieme. Se per formazione dell'uomo s'intende formazione intenzionale e cosciente, è troppo vasta, perchè entrano a farne parte troppi scrittori a cui non si può attribuire nessuna vera intenzione pedagogica, a cominciare da Omero — troppo ristretta, perchè, intesa per formazione dell'uomo anche un influsso incosciente e non voluto, non si capisce perchè egli non tenga alcun conto della scultura greca e della scienza naturale greca, di cui l'effetto plasmativo dell'anima ellenica (effetto non voluto, non intenzionale) fu semplicemente gigantesco. Nel suo libro Iaeger non tien conto che degli scrittori soltanto, anzi soltanto dei *poeti*, con esclusione di quasi tutti i prosatori. Unilateralità presso che inesplicabile e, a parer mio, ingiustificabile.

In terzo luogo, egli ha troppo unilateralmente definito il tipo d'uomo che l'educazione greca aveva di mira. Veramente tutto il processo della *paideia* greca non ha gli occhi che al tipo del *cittadino?* Affermarlo è per lo meno esagerato. Fu prestissimo, invece, che l'anima greca si volse a realizzare un altro tipo di

uomo, che proprio essa ebbe la gloria di portare a compiuta maturazione ed esplicazione: il tipo del *saggio* che basta a sè stesso, del *saggio* a cui la città non è nè necessaria nè utile per la completa attuazione della sua natura (1). Questo tipo del *saggio apolide* giunge, è vero, a compiuta esplicazione solo dopo Platone, nel periodo che Iaeger non ha ancora trattato. Ma già se ne vedono i segni precursori nel periodo di cui si è occupato. Ora, è sintomatico che Iaeger li svaluta quanto può, perchè sono in contrasto con la sua tesi della politicità essenziale dell'educazione greca.

Ciò detto, mancherei al mio dovere se non segnalassi quanto di luminoso, di profondo, di fine contiene il libro di Iaeger quando le grandi qualità dell'insigne studioso trovano una materia su cui liberamente esplicarsi senza farle troppa violenza. I capitoli su Esiodo, Tirteo e Solone come educatori dell'anima greca, cui insegnarono, Esiodo la nobiltà del lavoro quotidiano; Tirteo, la grandezza dell'eroismo cittadino; Solone, la bellezza della giustizia civica, sono magistrali. Leggerli è gioia dello spirito.

(1) Sul tipo del *Saggio,* cfr. *Filosofia delle Morali,* cap. VI.

XXXVI.

« HISTORIA MAGISTRA VITÆ »

« Non sapere quello che è avvenuto prima che si venisse al mondo significa rimanere al livello d'un bambino. Cos'è infatti il tempo di vita d'un uomo se non è riallacciato dal ricordo storico col tempo delle generazioni che lo hanno preceduto! ». Così Cicerone nel *De oratore* (cap. 120). Se così è, i Romani non furono mai bambini, perchè nessun popolo dell'antichità più di essi si sentì con tutte le fibre del suo essere riallacciato e stretto al suo passato.

Pei Romani gli antenati non erano un *ricordo*, ma una *presenza*. Dalle immagini degli avi appese nell'atrio, sotto ognuna di esse scritti il nome e le cariche coperte, scendeva ai nepoti l'ammonimento di nulla fare che potesse diminuire od offuscare lo splendore della *gens*. Quando un membro della *gens* moriva, i parenti ne seguivano il funerale portando sul viso la maschera mortuaria degli avi: era come se i morti della *gens* accompagnassero in solenne corteo nell'aldilà colui che veniva a congiungersi con loro. Nel discorso funebre l'oratore non dimenticava di associare alle lodi del morto quelle degli avi, e a mano a mano che il nome di uno di questi veniva fatto, il parente che ne recava sul volto la maschera mortuaria silenziosamente si alzava e salutava gli astanti. Questo spettacolo produ-

ceva sui presenti la più profonda impressione e — dice Sallustio — suscitava in essi veementissimi sensi di emulazione, esaltandoli a nobili imprese.

Il costume che il giovane al principio della sua carriera si attaccasse come a maestro a qualche autorevole personaggio della passata generazione, la breve durata delle cariche pubbliche, la frequenza del « cambio della guardia » governativa avevano per effetto che dalla vecchia alla nuova generazione la tradizione politica non subisse interruzioni di continuità. I principii ne rimanevano immutabili, tramandati dai padri ai figli, dai maestri ai discepoli. La tradizione non era un peso morto, ma un tesoro sempre vivo, sempre fecondo. Di qui la venerazione che circondava i costumi e gli istituti degli avi (*instituta et mores maiorum*) e la cura gelosa con cui il Censore reprimeva tutto ciò che minimamente se ne allontanasse. Di qui l'orrore del nuovo che caratterizzava i Romani, al punto che per dire rivoluzione dicevano novità (*res novae*) e cupido di novità (*rerum novarum cupidus*) il rivoluzionario. Di qui ancora la cura che i rivoluzionari mettevano a presentarsi come puri e semplici restauratori dell'antico, e forse erano sinceri nel dirsi tali.

Venerati, imitati, gli avi nella coscienza del popolo romano si spersonalizzarono, divennero come un popolo anonimo di semidei che con la loro sapienza e virtù avevano fondato la presente fortuna di Roma. Dalla folla alcuni nomi emergevano: Curio, Camillo, Fabrizio, Fabio Massimo, ecc., non già individuati nella loro storica peculiarità, ma come tipi e modelli astratti di politica e morale perfezione, di cui s'inculcava alle

nuove generazioni l'esempio e la venerazione. Di essi e dei loro pari il popolo conosceva la storia e amava che gli oratori gliela ricordassero. Di qui la frequenza dei richiami storici negli oratori. Di qui la cura, per ogni decisione per cui mancasse un testo di legge, di richiamarsi a un precedente storico. Raccolte di esempi e di precedenti circolavano nel pubblico colto. L'esempio, il precedente non era suppellettile della memoria, ma nella incertezza della nuova situazione segnava un sentiero e dava una traccia (1).

Solo quando si tenga presente tutto ciò si capisce il senso profondo della frase *historia magistra vitae*. La Storia era per i Romani maestra della Vita, perchè la Vita si metteva alla scuola della Storia, e le chiedeva di aiutarla a vivere. I padri, i *maiores*, avendo realizzato un ideale politico e civile d'insuperata perfezione, non v'era che da conservarne pura da contaminazioni l'eredità per essere sicuri di non decadere dalla passata grandezza e per assicurarne in perpetuo la continuità. Se non fosse servita a questo, la conoscenza della Storia non sarebbe servita a niente: « se questi studi (storici) hanno a scopo l'imitazione dei grandi uomini, allora sono spiritualmente fecondi; ma se servono solo a ricercare le tracce delle passate età, allora non rappresentano che un'oziosa curiosità » (Cicerone, *de finibus*, 5, 6). E come oziosa curiosità Cicerone avrebbe guardato alla esplorazione storica compiuta dal secolo passato, la quale non ebbe altro scopo che di conoscere le passate età e di farle rivivere ognuna in quello che

(1) Cfr. su ciò Vogel, *Ciceros Glaube an Rom*, Stuttgard, Kohlhammer, 1935.

ebbe di specifico, di proprio, d'*inimitabile* e d'*irrepetibile*.

Di qui appare quanto fosse nel torto quel critico che alla mia *Critica dello Storicismo* — nella quale mi sono sforzato di dimostrare che l'idolatria del passato e il culto della Storia propri del secolo XIX sono incompatibili con un'azione storica veramente grande e creatrice — obbiettava l'esempio dei Romani che vissero sempre immersi fino al collo nella conoscenza della storia e pure operarono cose d'incomparabile grandezza. Ma la *storicità* di cui si nutrì l'animo romano non ha assolutamente nulla a che fare con lo *Storicismo* del secolo XIX, ormai dappertutto moribondo, e anzi ne è la diretta antitesi.

Lo *Storicismo* ha le sue radici in una concezione metafisica secondo la quale la Storia è Dio stesso che si attua nel tempo. Per esso Dio non è, diviene, e il suo divenire è la Storia. *Tutta* la Storia è perciò Storia sacra. Ma per i Romani non *tutta* la storia, ma *soltanto* quella del loro popolo era sacra, e di questa stessa per essi era sacra *soltanto* la storia dei loro avi, di cui bisognava mantenere intatto il retaggio prezioso.

Per lo Storicismo, tutta la storia essendo *sacra*, non v'è e non vi può essere *mai* decadenza: i Romani, invece, erano ossessionati dalla paura della decadenza, che pesò sempre come un incubo sulla loro coscienza. E decadenza per essi significava tralignamento e deviazione dalla tradizione degli avi.

Per lo Storicismo, la realtà essendo un perenne divenire e tutta la Storia essendo *sacra*, il passato non può mai nulla insegnare al presente che è con esso

incomparabile, essendo originale, inedito, ondata nuova del divenire; per i Romani, invece, la conoscenza storica non ha ragion d'essere che in quanto maestra del presente, tipo modello esemplare del presente.

Per lo Storicismo, la Storia essendo Dio che si fa nel tempo, *tutta* la Storia è progresso: il presente è *sempre* progresso sul passato; per i Romani la parola progresso non ha senso, la perfezione è all'origine e non alla fine del processo storico, si può parlare di restaurazione, di adattamento della tradizione, mai di progresso sulla tradizione.

Per lo Storicismo, *tutto* quello che accade essendo divino, esso finisce per inculcare di fronte al fatto compiuto, a *ogni* fatto compiuto, un atteggiamento di rassegnazione e di abdicazione; per i Romani divino essendo *solo* ciò che gli avi compirono, la conoscenza della storia, delle gesta degli avi, aveva un effetto d'incitazione e di esaltazione a eroiche azioni.

Bisogna perciò evitare confusioni pericolose di concetti. La coscienza *storica* del popolo romano non ha assolutamente nulla a che fare con la coscienza *storicistica* del secolo scorso. Quella è *classica*, questa è *romantica* — quella è *tradizionalistica*, questa è *progressista* — quella alimenta di sè l'*azione* più eroica, questa sbocca nel più supino *conformismo* al fatto compiuto. Se i Romani avessero potuto conoscere lo Storicismo, per esempio nella forma in cui a opera del cosidetto idealismo di marca hegeliana esso ha avuto corso fra noi nel nostro secolo, non v'è dubbio che lo avrebbero respinto con disdegno e disprezzo.

XXXVII.

I DUE DEI DI MARCIONE

Il problema centrale del neonato movimento cristiano fu quello dei suoi rapporti con la religione ebraica e con il libro che ne era il documento sacro. Si trattava di conciliare fra loro due esigenze contrastanti: da una parte, affermare la novità e la superiorità dell'insegnamento di Gesù su quello consegnato nella Bibbia; dall'altra, tener fermo alla Bibbia sotto pena di togliere ogni valore ai passi di questa in cui i Cristiani vedevano profetizzati la venuta, la dottrina e il sacrificio di Gesù, passi che erano per i Cristiani la miglior prova della missione divina di lui. Nulla di strano che correnti estremiste rinunciassero alla conciliazione e spingessero a tutta forza al ripudio di ogni e qualsiasi rapporto tra Cristianesimo e Giudaismo. In nessuno queste correnti estremiste trovarono più aperta e audace formulazione che in Marcione di Sinope. Una delle più belle conquiste della più recente esplorazione storica è di avere messo in chiaro l'enorme importanza che per il Cristianesimo primitivo ebbe la crisi scatenata da questo audace eresiarca.

Nel suo ripudio dell'Ebraismo Marcione andò tant'oltre che non solo negò ogni valore sacro al Vecchio Testamento, non solo negò che il Messia cui questo in numerosi passi allude sia Gesù, ma giunse ad affermare

che il Dio dell'Antico Testamento non ha assolutamente nulla a che fare con quello bandito da Gesù, di cui è anzi la diretta antitesi. Il dio dell'Antico Testamento è un Demiurgo, che ha creato il mondo da una materia preesistente; è un dio iroso, parziale, collerico, a volte crudele, pieno di contraddizioni, potente, ma solo fino a un certo punto, il quale non è stato capace che di creare un mondo instabile e transeunte pieno di dolore, di imperfezione, di male, preda della morte. La legge da lui imposta agli uomini per mezzo di Mosè non ha valore alcuno veramente salvifico, non richiede agli uomini che una giustizia tutta esteriore e legale, non è, in fondo, che un pretesto per avere motivo di tormentare nell'aldilà coloro che le sono venuti meno. La felicità ch'egli promette ai suoi fedeli è tutta terrestre e carnale, consiste nel successo di quaggiù; il Messia da lui promesso non è che un principe temporale che un giorno instaurerà in terra il dominio del popolo ebraico. Nulla assolutamente ha a che fare con questo dio il dio bandito da Gesù, il dio che è lo stesso Gesù, dio la cui essenza è tutta e solo bontà, amore, benignità, dolcezza, pace senza confini. Il dio di Gesù non ha creato affatto nè il mondo nè gli uomini. Commosso dalla loro miseria, esso discese in terra, assunse forma dell'uomo Gesù e predicò agli uomini la pratica dell'amore, della bontà, dell'umiltà, della rinuncia, del perdono assoluti, grazie alla quale essi sfuggono al dominio del dio Creatore e alla morte che è la sorte degli uomini da lui creati e a lui rimasti fedeli.

Questa mitologia potrà parere a un lettore superficiale abbastanza barocca e fantasiosa per non avere più

altra importanza che storica. Che ci se ne occupi per capir meglio la storia della Chiesa cristiana primitiva, si capisce. Ma fuori che in sede di storia che interesse può avere per noi Marcione?

Ne può avere moltissimo. Si liberi il Marcionismo dalla ganga, assai tenue e superficiale, del resto, di mitologia che l'involge, lo si formuli (e la cosa non chiede molto sforzo) in termini di psicologia, ed esso apparirà di una modernità sorprendente, che ne spiega il ritorno e l'avanzarsi come forza viva in certe zone della cultura contemporanea.

Dove Marcione diceva Dio creatore, Demiurgo, si dica Volontà di vivere (Schopenhauer), Volontà di Potenza (Nietzsche), Slancio vitale (Bergson) o con quale altro nome si voglia indicare la forza che, immanente al mondo, lo crea e ci si esprime. Questa forza è intelligente, certo, ma di un'intelligenza inconscia e cieca. Essa per realizzarsi si è rotta in individui che per vivere debbono assumere verso il mondo un atteggiamento di appropriazione e di aggressione, e sopraffarsi, sfruttarsi, trucidarsi gli uni gli altri. Il mondo realizzato dal Demiurgo o Volontà di vivere è perciò un mondo di contraddizione, di lotta, di guerra, di dolore. E finalmente tutte le individualità le inghiotte la morte. Sul piano del Demiurgo, sul piano del Desiderio possessivo e aggressivo, sul piano ove c'è sempre, reale o potenziale, un nemico da vincere, la sola felicità possibile è la felicità del Desiderio e della Volontà (potenziamento del Desiderio) soddisfatti. Se una certa moralità vi si attua, essa, nel suo punto più alto, presuppone pur sempre il trionfo su qualcuno

e l'appropriazione di qualcosa. Se una certa giustizia ci si realizza, non è necessario che sia più che formale ed esteriore: di non altra giustizia, in fondo, hanno bisogno le società che su quel piano si sono costituite. Il Demiurgo, diceva Marcione, non ha saputo nemmeno impedire al Diavolo di apportare al mondo da lui creato un supplemento di dolore: in termini moderni, diremmo che la volontà malvagia, la volontà del male pel male, apporta al mondo della Volontà di vivere e di potenza un supplemento di sofferenza.

Basta tradurre in termini di psicologia i termini mitologici e teologici usati da Marcione conforme alla cultura del tempo suo per ottenere del mondo del Desiderio di vivere un quadro quanto mai esatto e preciso.

Ma v'è un dio (una forza psicologica) che a quel mondo non si lascia ridurre: è il dio (la forza) dell'Amore assoluto, dell'Amore che dice di sì a tutti i viventi, che tutti ama, tutti conferma nell'essere, a nessuno dice di no. Questo dio (questa forza) non ha creato il mondo (il mondo del Desiderio di vivere e di potenza); esso non può che *liberare* dal mondo, *redimere* dal mondo (grazie all'assoluta rinunzia al mondo e ai suoi beni). Il dio (la forza) che libera dal mondo è un dio *ignoto* al mondo e al Demiurgo creatore del mondo (niente, infatti, sul piano della Volontà di vivere e di potenza fa nemmeno sospettare l'esistenza dell'Amore assoluto e perfetto) e *straniero* al mondo. Se esso vi scende, non vi si ferma, vi passa, è un dio *pellegrino*, un *ospite* di passaggio (l'Amore

può scendere sul mondo del Desiderio e della Volontà di potenza, non vi può stabilmente porre dimora). Se ve la pone, è inevitabilmente perseguitato, martoriato, crocifisso.

Anche qui, trascritti in termini di psicologia, i tratti del piano ove regna il dio buono, l'Amore, sono di una esattezza che nulla lascia a desiderare.

I due dei, il Demiurgo e il Dio buono, sono per Marcione di natura distinta e indipendenti l'uno dall'altro: in termini nostri, le due forze del Desiderio e dell'Amore sono inizialmente ognuna affatto indipendente dall'altra, nessuna delle due si riduce all'altra, da nessuna delle due si passa all'altra per passaggio nè dialettico nè di altra specie, coesistono, si amalgamano, si accavallano nell'animo umano, ma sono e restano due forze di natura e qualità eterogenea. Un mondo tutto e solo Amore (un mondo di angeli) o un mondo tutto e solo Desiderio di vivere e Volontà di potenza sarebbero perfettamente concepibili: il loro concetto non offre nulla di contraddittorio. Ma è un fatto che nell'uomo, o almeno in certi uomini, le due forze coesistono, si amalgamano, s'intersecano. E questo è una prova della natura profondamente caotica e contraddittoria dell'uomo, per cui io nella *Filosofia delle Morali* ho potuto dire (per la prima volta, credo, nella storia della filosofia) che l'uomo è di tutti i viventi il solo che non ha natura definita, è il solo che *non* ha natura. Marcione finisce per affermare che alla fine dei tempi il Dio creatore e il mondo da lui creato finiranno e solo rimarrà il Dio buono e i santi che si sono stretti a lui. E nemmeno questo è assurdo

e inconcepibile; nulla, infatti, impedisce di pensare che un giorno l'uomo si metamorfosi in un angelo, in un essere tutto e solo amore: ma allora, evidentemente, cesserà di essere uomo.

Traducete Marcione in termini di psicologia, ed esso vi apparirà di una modernità che più moderna non si potrebbe immaginare. È questo che mi ha fatto amare il vecchio eresiarca quando attraverso l'opera magistrale di Harnack (*Marcion*) ne feci la scoperta qualche anno fa.

XXXVIII.

L'UOMO CAMALEONTE DI PICO DELLA MIRANDOLA

Di Pico della Mirandola l'uomo comune sa che fu dotato di memoria fenomenale, tanto da passare e, quel ch'è più, da restare in proverbio. L'uomo colto sa che fu uno degli astri più luminosi nel cielo del nostro Quattrocento e che consumò la vita, breve e fiammante come una meteora, nello sforzo di stringere in unità le correnti opposte che travagliavano spiritualmente il suo tempo: la filosofia di Platone e il Cristianesimo, la Cabala e il Vangelo, la contemplazione e l'azione. Di solito, lo si giudica figura intellettualmente notevolissima, ma la cui opera è del tutto *superata*, avendo il corso del tempo da un pezzo mandato in frantumi l'ordine di pensieri in cui egli si era illuso di unificare le forze contrarie che si davan battaglia nell'età sua e nell'animo suo. Pure, questo giudizio, a parer mio, è affrettato e prematuro. C'è nell'opera di Pico una pagina, *una sola*, la quale ha valore non solo culturale ma anche *attuale*, una pagina che i moderni non solo non hanno, come suol dirsi, *superata*, ma che non hanno neanche veramente compresa, e nella quale si contiene un pensiero la cui fecondità è ben lungi dall'essere esaurita. Questa pagina è contenuta in quel discorso *Della dignità dell'uomo* che Pico compose a ventiquattro anni, e che doveva servire d'introduzione

alle famose *Novecento tesi*, ma che fu pubblicato solo dopo la morte del mirabile giovane. Lo si troverà tradotto per la prima volta per intero in italiano nel libro di Giovanni Semprini *La filosofia di Pico della Mirandola* (Milano, Libreria Lombarda, 1936).

Pico vi si pone il problema perchè fra tutti gli esseri creati l'uomo sia « il più felice e quindi l'essere più degno di tutta la nostra ammirazione », « stimato, a ragione, creatura sopra ogni altra ammirabile », invidiata perciò perfino « dalle intelligenze ultraterrene ». E risponde con un mito di stupenda, affascinante bellezza. Compiuta l'opera della creazione, Dio desiderò che ci fosse un essere che « considerasse il significato di cotanto lavoro, ne amasse la bellezza, ne ammirasse la grandezza » e deliberò di creare l'uomo. Ma tutti i tipi degli esseri erano ormai stati creati e non ce n'era più nessuno disponibile: « non vi era negli archetipi onde raffigurare la nuova progenie, nè nei tesori qualcosa da elargire al nuovo figlio, nè nei seggi di tutto il mondo dove potesse sedere questo contemplatore dell'universo. Oramai tutto era pieno, tutto era stato occupato negli ordini più alti, nei medii e negl'infimi ». Allora Dio stabilì, « dato che non poteva dargli nulla in proprio », che il nuovo essere « avesse in comune ciò che era stato dato in particolare ai singoli ». Così mentre le restanti creature, dall'angelo al verme, sono tutte contenute entro leggi prescritte, ognuna è quella che è, e non può essere altro, l'uomo non è contenuto da nessuna legge, da nessuna limitazione, può fare di sè quello che vuole, può plasmarsi conforme al modello che gli sembra migliore, può es-

sere « libero artefice di sè stesso ». « Il Padre infuse all'uomo, sin dalla nascita, ogni specie di semi e ogni germe di vita. Quali di questi saranno da lui coltivati, cresceranno e daranno i loro frutti? Se i vegetali, sarà come pianta; se i sensuali, diventerà simile a un bruto; se i razionali, da animale si trasformerà in celeste; se gl'intellettuali, diverrà angelo e figlio di Dio. E se di nessuna creatura rimarrà pago, rientrerà nel centro della sua unità, e lo spirito, fatto uno con Dio, verrà assunto nell'umbratile solitudine del Padre che s'aderge e s'adergerà sempre al disopra d'ogni cosa ».

L'uomo, secondo Pico, può *essere* tutto perchè può *farsi* tutto: pianta che striscia a terra o Dio. Perciò (come dice Pico nell'*Heptaplus* V, 6) egli è superiore all'angelo: perchè l'angelo *conosce* tutto ma non può *essere* che una cosa sola, quella che è, angelo, mentre l'uomo può *essere* tutto, può farsi tutto, *realmente*, bruto o Dio. Perciò Pico lo chiama « creatura di natura varia, multiforme e incostante » e « camaleonte », restando intesi che per Pico queste sono ragioni di ammirazione e non di disprezzo.

Un certo idealismo ha gettato su questa pagina di Pico la brodaglia della sua rettorica celebrando in Pico colui che scopre che la vera moralità dell'uomo è non già nell'*essere* ma nel *farsi*, che l'essenza della moralità è nella *libertà*, eccetera, eccetera, eccetera (1). Sciocchezze: per Pico l'uomo *si fa* non meno quando si fa verme che quando si fa Dio, e la lode morale Pico gliela dà quando si fa angelo e Dio e non quando

(1) GIOVANNI GENTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*. Firenze. Vallecchi, p. 136 segg.

si fa bruto o pianta, benchè *in entrambi i casi*, secondo Pico, *si faccia* ugualmente e sia *libero* ugualmente.

La grandezza e la fecondità dell'intuizione di Pico sta, a parer mio, nell'avere, con forza non più superata da nessun altro pensatore, ravvisato quella che è la caratteristica, l'essenza, la natura dell'uomo: cioè di *non avere nessuna caratteristica, nessuna essenza, nessuna natura*, di essere il vivente senza natura (come lo chiamo io nella *Filosofia delle Morali*), il vivente *indefinibile*, e appunto perciò capace di vestire tutte le nature, di subire tutte le definizioni. La grandezza dell'intuizione di Pico sta nell'avere afferrato l'*indeterminazione* fondamentale dell'uomo, il suo *poter* essere *tutto* per il fatto che è (presa la parola *essere* nel senso di essere definito, concluso, determinato) *nulla.*

Quali conseguenze derivano da questa visione dell'uomo, non è qui il luogo d'indicare: chi ne avrà voglia, le può leggere nella *Filosofia delle Morali* su indicata. Ma una ne discende con immediata evidenza: che se l'uomo è quel che Pico ha detto, tutti i tentativi degl'idealisti sopra nominati di definire e determinare il *sistema* e le *leggi* dello spirito umano sono irriti, vani e vacui, appunto perchè l'uomo non è definibile in anticipo, e cioè non è *sistema retto da leggi.* E che tutti i quintali di carta che i prefati idealisti hanno anneriti, abbaruffandosi ridicolmente tra loro, sul numero e l'ordine e il funzionamento delle potenze formanti il *sistema* dello spirito possono andare a finire al macero. Così almeno serviranno a qualcosa!

XXXIX.

GRANDEZZA E LIMITI DELL'ETICA DEL QUATTROCENTO

Si tende da qualche tempo in qua a capovolgere il concetto che da un pezzo ci si era fatto dell'Umanesimo. E qualche recentissimo (Walser) afferma che il suo paganesimo, il suo criticismo e scetticismo e indifferentismo religiosi, il suo anticurialismo non furono che fenomeni superficiali e rettorici, che non incisero nel profondo nè intaccarono le fondamenta della fede cattolica. Qualche altro recentissimo (Toffanin) addirittura vede in esso un movimento rettorico promosso dalla Chiesa a difendersi dal pensiero due e trecentesco promotore di eresie, una *controriforma* avanti lettera.

Secondo chi scrive, invece, il Quattrocento fu, sì, quella età rivoluzionaria che finora si credeva, quella nella quale si cominciò a elaborare la visione della vita nell'orbita della quale ancora ci moviamo. Soltanto che dei tanti scrittori di quel tempo nessuno ebbe la forza di articolarla in sistema chiaro preciso nettamente organizzato: e il pregio delle teorie dei recentissimi è di obbligarci a riconoscere che si è finora avuto torto nell'attribuire agli scrittori del Quattrocento un'autocoscienza, una coerenza, una organicità interiori, sia pure inconscie, che essi furono ben lon-

tani dall'avere. Il pensiero del Quattrocento fu, sì, profondamente rivoluzionario (e hanno torto i recentissimi a negarlo), ma fu più tormentoso, più rotto, più drammatico di quanto finora comunemente si ammettesse (e il merito dei recentissimi è di averci obbligato a rendercene conto). Per dimostrare quanto affermo esaminerò brevemente quel concetto nel quale il pensiero del Quattrocento impresse maggiore orma della sua originalità creatrice e raggiunse più che altrove coerenza interiore: il concetto dell'Uomo.

A meno di voler negare l'evidenza, si deve riconoscere che il Quattrocento fu l'età in cui le visuali soprannaturalistiche e trascendenti della vita, dominanti nel Medio Evo, cominciano a tramontare. Dio tende a confondersi con l'energia produttrice della Natura. Il Cristianesimo tende ad apparire una filosofia che in forma più eletta dice sostanzialmente lo stesso che le più nobili dottrine dell'antichità. In Gesù si tende a vedere più un maestro di morale che il divino eroe di un mistero di redenzione. L'uomo comincia a considerare la Terra unico degno oggetto dei suoi pensieri e campo dei suoi sforzi, comincia ad acquistare coscienza della sua Volontà come di una forza alla quale nulla può resistere, non gli uomini non le cose non la fortuna. Egli sente in sè una energia potenzialmente infinita che chiede di scaricarsi sul mondo, di assoggettarlo, di plasmarlo a immagine e somiglianza delle idee e del volere dell'uomo. Egli si sente un dio virtuale destinato a diventare dio in atto. Non la contemplazione, l'azione gli sembra l'atto più degno e più essenziale dell'uomo. La virtù cessa di apparirgli

sotto la specie della rinuncia ascetica e gli appare sotto quella di volontà perseverante e tenace, possente e lucida, tesa al suo fine, avente in sè stessa, nella gioia che sprigiona da sè, il suo premio, che perciò non ha bisogno di attendere da Dio nell'aldilà. È l'età dei grandi mercanti, dei grandi politici, dei grandi uomini d'arme. L'uomo si sente un'energia intellettuale e volitiva destinata a conquistare e assorbire il mondo. Ma ad assoggettarlo a che? A plasmarlo secondo i piani del suo spirito. Ma quali piani? Ecco la domanda cui il Quattrocento non seppe mai rispondere nettamente e che segna il limite del suo sforzo.

Sì, gl'ideali soprannaturalistici del Medioevo, se non proprio caduti, erano stati respinti nello sfondo. Ma ideali nuovi di azione l'uomo del Quattrocento non era stato capace di creare. L'energia che gli ribolliva nel seno e che egli avvertiva come virtualmente infinita si librava nel vuoto, puro fine a sè medesima. Di qui l'individualismo del Quattrocento, l'esaltazione dell'individuo perchè e purchè intelligente forte abile, capace di adoperarsi nel mondo e di assoggettarlo al suo bisogno di dominare. Nella forma più nobile e degna l'individualismo quattrocentesco si configura come amore della gloria che tramanda ai posteri più lontani il nome dell'individuo; nelle forme meno nobili e alte, come esaltazione della riuscita, del successo (*viva chi vence!*: il Galateo) e perfino della bruta forza fisica. *Gloria* e *Successo* dell'individuo come tale; tra questi due poli si muove l'etica del Quattrocento. Etica puramente estetica, in cui la vita è considerata come materia d'arte, e l'individuo è lodato o biasimato

a seconda sia riuscito o meno a comporre il caos degli eventi vitali in una forma compiutamente armoniosa, a fare della sua vita una perfetta e compiuta opera d'arte.

Ma posto nella Gloria il fine della vita, per la Gloria basta un fatto solo, un *illustre facinus* che tramandi ai posteri il nome dell'individuo: non c'è bisogno di tutta una vita di tensione e di lavoro: un colpo di pugnale vibrato in pieno petto al tiranno può rendere glorioso pei secoli il nome dell'individuo. Perciò il Quattrocento è l'età dei tiranni e dei tirannicidi insieme. Quanto al Successo, esso apparirà tanto più luminoso quanto più deboli i mezzi con cui sarà stato ottenuto: tanto più glorioso il principe, quanto più disarmato di fronte alla forza bruta delle cose e degli uomini, e vittorioso di essa per virtù di riflessione, calcolo e astuzia.

L'etica del Quattrocento finisce così per logico sviluppo nell'esaltazione o del *Catilinario* o del *Dissimulatore* scaltro e freddo. Che cosa sia l'eroismo, *l'eroico furore* a servizio di una fede, il Quattrocento non capì mai. Che l'uomo allora veramente è io, persona, individuo spirituale quando si consacra entusiasticamente a un ideale, a una causa che lo trascende come essere puramente naturale (1) e che egli lavora ad attuare, questo il Quattrocento non sospettò nemmeno. L'etica della missione, della vocazione, del servizio sociale gli fu del tutto ignota. Qui il suo limite. Qui la sua deficienza.

(1) Cfr. *Filosofia delle Morali*, cap. II.

Il Quattrocento ha un senso fortissimo della politica come arte, ma quest'arte è scopo a sè stessa; ha un vivo senso dello Stato come organismo superiore alle individualità che lo formano, come artefice e custode di leggi uguali per tutti e che tutti debbono rispettare, ma poi identifica lo Stato col Principe, concepito non solo come detentore del potere ma come padrone del territorio e dei beni. Su questa via è naturale che esso arrivi nei migliori scrittori all'esaltazione della politica paternalistica: lo Stato non ha altro fine che di far condurre ai cittadini la vita più tranquilla comoda riposata che sia possibile! Esso sbocca così in questa contraddizione: esalta, sì, il Principe come vivente miracolo di riflessione e di volontà, di energia, di *virtù*, ma in che vede il trionfo dell'energia del Principe? Nella vita riposata e tranquilla che conducono i cittadini. Gli è che il Principe non può far altro: come chiedergli di accendere nei cittadini una superiore vita etica se egli stesso ne manca?

Nulla da meravigliarsi perciò che la luminosa e serena visione quattrocentesca del mondo e della vita finisca per naufragare nel più tragico pessimismo. Quando alla vita non si dà altro scopo che la Gloria e il Successo individuali, poichè questi non sono che di pochissimi, poichè sono precari e destinati a svanire, l'individuo non essendo che un atomo nella gran macchina del mondo, è fatale che la vita debba finire per apparire un gioco o del Fato o del Caso.

Mancando all'individuo, per tenersi su, una salda fede in qualcosa che lo trascende, che lo supera, che gli sopravvive, che lo organizza interiormente, l'indi-

viduo si sente cosa fra cose, in balìa di enormi potenze cosmiche che lo travolgono, o Caso o Fato. Il Demiurgo finisce per sentirsi schiavo delle Stelle o della Fortuna o per tornare umiliato e pentito in grembo alla Chiesa.

Da Leonardo Bruni a Gerolamo Savonarola: tre generazioni appena bastano perchè il Quattrocento esaurisca tutto il suo ciclo e lasci il posto a nuove esperienze.

XL.

IL MESSAGGIO ETICO DI SPINOZA

Che cosa è ancora vivo, che cosa è morto di Spinoza? La sua opera non è più che un monumento del passato, o c'è ancora in essa qualche virtualità non tutta passata in realtà, qualche boccio non tutto fiorito, qualche seme che non ancora ha dato tutto il suo frutto?

Certo, dalla visione del mondo che fu di Spinoza noi siamo oggi ben lontani. Il mondo non appare più a noi, come a lui, una inflessibile concatenazione di eventi sgomitolantisi dal seno della Sostanza Universale come corollari da un teorema e correnti su infinite linee parallele e incomunicabili, delle quali due sole note a noi: l'Estensione e il Pensiero. La Natura non ci appare più, come a lui, una matematica in azione. La rigida barriera da lui eretta fra Estensione e Pensiero è caduta. Il concetto di causa che per lui reggeva il mondo è per noi una pura proiezione dell'intelletto umano nelle cose, uno schema destinato a mettere ordine nel caos delle sensazioni. La visione dell'unità del Mondo ci appare più come un ideale irraggiungibile del pensiero che, come a lui, un'intuizione certa ed evidente. Cosa ritroverebbe di suo Spinoza nella visione del mondo che oggi è la nostra?

Ritroverebbe l'ottica, l'angolo visuale, sotto cui egli guardava il mondo. Egli fu — come è stato ben detto

— il primo dei grandi pensatori moderni a guardare il mondo con gli occhi con cui il mondo guarderebbe sè stesso se avesse occhi. Fu il primo a spogliarsi con radicale e inflessibile energia da ogni antropomorfismo. Trascendenza, teleologia, provvidenzialità dell'accadere: le buttò via con un'audacia che non fu più ritrovata dopo di lui. Egli vide nel mondo e nell'accadere del mondo qualcosa che si spiega da sè, dal di dentro, e ogni spiegazione che ricorra ad enti e forze esteriori a quelli immanenti al mondo respinse e derise come proiezioni della fantasia e del desiderio umani. Per questa obbiettività spietata, per questo rifiuto dell'umano, per questa radicale liberazione da ogni antropomorfismo non solo Spinoza è moderno, ma lo è a un grado non più raggiunto da nessuno dei grandi pensatori venuti dopo di lui. A tre secoli di distanza ancora oggi egli appare come il pensatore più libero di mitologia che la storia del pensiero moderno conosca. I moderni possono imparare ancora da lui utili lezioni di libertà spirituale. E tuttavia egli ha mostrato con i fatti come il rifiuto d'ogni trascendenza e mitologia, lungi dal distruggere alla base la possibilità di ogni morale, sia la condizione per l'edificazione di una morale veramente moderna. È perciò che ancora oggi la sua etica è ben lungi dall'essere esaurita e superata. Essa racchiude ancora in sè tesori di fecondità spirituale.

Partendo da un intrepido radicalissimo utilitarismo, egli giunge alla formulazione di una morale che non ha nulla da invidiare per purezza e nobiltà a quella dei più squisiti moralisti di ogni tempo. Ogni essere

persegue il suo bene, cioè il suo utile, e non v'è per lui altro bene che l'utile, ciò che ogni essere, con sovrano inappellabile giudizio, giudica il suo utile. Legge morale che s'imponga dal difuori o dall'alto non v'è. Ma l'essere può cercare il suo utile nelle cose singole e periture, quali le conosce attraverso le immagini oscure e confuse dei sensi. Seguendo quelle immagini l'essere abdica alla sua libertà e personalità, si asserve al corso del mondo, si fa cosa tra cose, cosa singola nel turbine delle cose, e cioè si pone in balìa del mondo che non è in suo potere, fa di sè una foglia sbattuta dal ciclone. Dove ci è passività, ci sono idee confuse di cose singole e periture. Dove ci sono idee confuse ci sono passioni. Dove ci sono passioni, c'è servitù, limitazione di autonomia, infelicità. Siamo infelici perchè passivi. Chi si lascia andare alle passioni, si abbandona a un ingranaggio che fatalmente lo stritola. La pena del male è nel male stesso. Male non perchè una legge trascendente lo qualifichi tale, ma perchè l'individuo cerca il bene ove non può trovarlo. Male perchè, in fondo, errore.

Ma se lo spirito umano può avere idee confuse e oscure, che appunto perchè tali sono parziali e frammentarie, e generano in lui la visione di un mondo di cose singole e periture cui si attacca correndo alla sua infelicità, può anche avere in sè idee chiare e distinte, che appunto perchè tali sono idee totali e integrali, e generano in lui la visione di un mondo concepito come un tutto unico retto da inflessibile necessità. Lo spirito in cui si generano tali idee è più felice dell'altro; più felice perchè ha idee più perfette; e quelle idee sono

più perfette perchè in esse lo spirito pensa di più e meglio (e per Spinoza il pensiero è attività). Egli dunque è più felice perchè più attivo; e nell'attività, nel sentimento della propria forza e potenza vitale, è la gioia. Concepire idee chiare e distinte, totali e globali (concepirle sul serio e non solo ripetere le parole che le indicano) è seguirle, è conformarcisi, è realizzarle. Concepire e seguire le idee totali e globali è concepire le grandi leggi che governano il mondo e, per conseguenza, vivere secondo esse, conformare ad esse il proprio operare, realizzare esse e non le immagini e fantasticherie della propria anima individuale. Chi vive secondo quelle idee guarda le cose dal punto di vista del mondo e non del suo desiderio, si attacca alle cose eterne e le vuole, oblìa il piccolo io, cosa tra cose, ama non sè ma Dio, cioè le leggi eterne del mondo. E in ciò gusta la più alta felicità concessa all'uomo perchè, così vivendo, vive non secondo le spinte che il mondo infligge a lui, ma secondo le idee globali e totali, cioè come mondo in universale. L'uomo della carne è infelice perchè passivo. L'uomo dello spirito è attivo e perciò felice. La virtù non dà diritto alla felicità, è essa stessa la felicità, è la passione delle cose eterne e imperiture, che appunto perchè tali non tradiscono e deludono chi ci si attacca.

Trascendenza, aldilà, premi e pene di oltretomba, tutto è respinto nel regno delle fantasticherie e mitologie. Con Spinoza siamo nel regno della più rigida immanenza. L'individuo non cerca che il suo utile e la sua gioia, ma per veramente trovarla non ha che una via: staccarsi dall'egoismo, vivere nell'amore dei

fratelli. Per Spinoza la virtù non è compressione del proprio essere; al contrario, è espansione e fioritura di esso, sola maniera di trovare e gustare la gioia, pel solo gioco naturale delle leggi che reggono l'uomo. La sua morale è lontanissima da ogni ascetismo. La virtù per lui non è il premio di un sacrificio; è la piena espansione della natura umana; non è mutilazione, è fioritura dell'uomo. Perciò è premio a sè stessa, gioia, beatitudine.

È nella forma che le ha dato Spinoza che l'etica della *saggezza*, cioè l'etica che trova la soluzione del problema morale nella pratica spinta a fondo dell'attività del Conoscere, ha trovato probabilmente la sua enunciazione più alta, profonda e definitiva (1). Ma l'etica della Saggezza frutto del Conoscere è la sola *etica* pensabile? Problema di cui Spinoza non avrebbe probabilmente nemmeno compreso il significato. Ma ben lo comprendiamo noi, uomini del Novecento, giunti ormai alla chiara coscienza che di morali, di vie alla gioia, non ce n'è una sola, ce ne sono parecchie, a seconda che questa o quella delle potenze dell'uomo prenda in lui il sopravvento e plasmi tutta la sua vita. E come ciò sia pensabile, ho cercato di mostrare minutamente nella *Filosofia delle Morali.* Ma di Spinoza rimane eterno l'insegnamento di come, pur nel più rigido e risoluto rifiuto di ogni legge imposta dal di fuori alla vita, sia aperta la via alla più alta e pura morale. Nel duro travaglio che l'uomo moderno affrancatosi da tutte le mitologie va affrontando per edifi-

(1) Sull'etica della Saggezza cfr. *Filosofia delle Morali,* cap. VI.

carsi la sua casa spirituale, Spinoza può essergli ancora faro e guida. Se anche altre soluzioni al problema morale ci lampeggiano, che egli ignorò o respinse, la via per la quale possiamo trovarle è ancora oggi quella aperta dal suo titanico spirito tre secoli fa. Altra non ce n'è. Ancora oggi Spinoza, il santo laico, il mistico ateo, che tutte le sètte scomunicarono, si leva gigante sul nostro orizzonte spirituale, ci ammonisce, ci ammaestra, ci guida.

INDICE

ADRIANO TILGHER

FILOSOFIA DELLE MORALI

STUDIO SULLE FORZE, LE FORME, GLI STILI DELLA VITA MORALE

Roma - G. Bardi, Editore, 1937, pp. 278 - Lire 12

Chi si onora, come me, di aver coltivato gli studi di psicologia e di avervi attinto l'odio contro i vuoti apriorismi dialettici, prova, leggendo le felici analisi psicologiche del Tilgher, come un senso di liberazione. Si ha l'impressione di uscire all'aria aperta fuori dei chiusi concetti abituali. Si intravedono nuovi orizzonti, dove le mète non sono segnate, e si presentano vie non ancora percorse e imprese non ancora tentate alle nobili audacie dell'anima.

ANTONIO ALIOTTA (*Logos*, 1937, pp. 281-3).

... estremamente interessante. Si legge d'un fiato, da parte, si comprende, di coloro che hanno i polmoni adusati alle salite metafisiche... Vi è, dentro, un'enorme erudizione, ma completamente mascherata e nessuna traccia dell'esibizionismo culturale tanto frequente.

FRANCESCO AQUILANTI (*Critica Medico-Sociale*, Roma, maggio 1937).

... segnaliamo il libro come il più ricco e fruttifero della nostra letteratura filosofica recente. Diciamo meglio, come il vero primo libro della letteratura filosofica nostra pari alla solenne austerità della nostra crisi spirituale.

... qui il processo di ideazione è pulsante e pullulante; la dialettica, solida e vigorosa; il pensiero, valido e robusto; la visione, fluida, lucida, ricca di finezze capillari. Ecco, dopo decenni di asfissianti vaniloqui pseudospeculativi, un saggio filosofico che

trae alimento e vivificazione da un'aderenza drammatica alla realtà scabra e dura del nostro tormento e del nostro destino...

ERNESTO BUONAIUTI (*Religio*, Roma, gennaio e marzo 1937).

... la potenza di organizzazione sistematica e di sintesi, il vigore dialettico, l'implacabile consequenziarietà di certe deduzioni... fanno sì che... eserciti sul lettore una specie di magia suggestiva o, come direbbe Platone, una vera e propria psicagogia...

GUIDO DELLA VALLE (*Archivio di storia della filosofia italiana*, Roma, 1938).

... dialettica serrata ed efficacissima...

ALDO DE SIMONE MINACI (*Battuta critica*, Roma, marzo 1937).

... non comuni doti di critico e di pensatore...

J. EVOLA (*Lo Stato*, Roma, maggio 1937).

... ecco finalmente un lavoro filosofico originale e geniale, dal quale non potrà prescindere chiunque vorrà occuparsi... del problema morale, dal Tilgher ripensato, rielaborato, rivendicato *ab imis fundamentis*. Questo quadro efficacissimo di tutti i possibili stili di vita... ha un suo stile personale, una sua sintassi inconfondibile... La poderosa, avvolgente forma dei suoi ragionamenti, il procedimento seguito nelle sue disquisizioni, ha quasi sempre il nitore e la precisione delle figure geometriche, ci chiude nella magia di un cerchio...

ETTORE GENTILLI (*Ricerca psichica*, Milano, agosto 1937).

... questo grande critico italiano dell'arte e del pensiero contemporaneo ha superato sè stesso presentandoci questo magnifico studio...

WILLIAM MACKENZIE (*Perseo*, Milano, 1 febbraio 1938).

... è da ammirare come T. abbia saputo caldamente rivivere, con rara ampiezza di spirito, le grandi avventure morali dell'umanità... frasi e nessi di parole nei quali è... compressa — con

una densità stupefacente — un'intera esperienza di vita vissuta integralmente e quasi direi ferocemente sino alle estreme conseguenze...

FOLCO MARTINAZZOLI (*L'Evangelista*, Roma, 30 marzo 1938).

...l'opera Sua è veramente una delle pochissime le quali si levino, in mezzo al marasma filosofico attuale, con un pensiero originale proprio e che meritano di essere meditate...

PIERO MARTINETTI (lettera all'Autore, 18 marzo 1937).

Adriano Tilgher ha il dono delle analisi morali rapide, incisive, trasportanti... « umanità » che è la più bella caratteristica della sua visione della vita...

GIOVANNI MIEGGE (*Gioventù cristiana*, Pinerolo, luglio-ottobre 1937).

Il dopoguerra ha una sua grande opera.

MARIANO MORESCHINI (*La Luce*, Roma, 12 maggio 1937).

Si tratta di uno di quei libri che scavano in profondità nuove... E la novità si sente anche nello stile: vigoroso, incisivo, sobrio anche più del solito: semplice come il gesto di chi è perfettamente sicuro di sè...

EMILIA NOBILE (*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Roma, novembre-dicembre 1937).

... opera filosofica di prim'ordine, nuova, originale, che ci mette davanti a un pensatore degno di figurare tra i primi della letteratura filosofica contemporanea, sincero, spontaneo, acuto, lontano da ogni lenocinio della forma... Quale finezza di indagini, quale acutezza di visione...

CARMELO OTTAVIANO (*Sophia*, Napoli, ottobre-dicembre 1937).

Il signor Tilgher Adriano... reo di aver tentato, con un suo recente libro, di sopprimere e trucidare la Morale approfittando del profondo sopore nel quale ha immerso i propri lettori...

GIOVANNI PAPINI (*Il Frontespizio*, Firenze, marzo 1937).

... la grande novità del Tilgher è il riconoscimento e l'affermazione della pari validità, congiunta con l'irriducibilità, degli *stili di vita* ch'egli pone in luce... analisi ... tutte magistrali e rivelano uno sguardo che penetra nelle pieghe più intime della psiche umana e sa isolarne gli elementi essenziali coi tratti fortemente scolpiti propri dei grandi scrittori di *caratteri* greci o francesi... opera capitale, libera dagli esauriti stucchevoli schemi, di una mentalità pienamente nuova, in modo perfetto congeniale al moto nuovo degli spiriti...

GIUSEPPE RENSI (*Il Lavoro*, Genova, 5 febbraio 1937).

Raccomandiamo di leggere attentamente questo nuovo libro di Adriano Tilgher, assicurando che nessuno vi perderà il proprio tempo.

CARLANDREA ROSSI (*L'Eco Forense*, Napoli, luglio 1937).

Le idee del Tilgher su un argomento così fondamentale meritano tutta la nostra attenzione e il nostro rispetto.

MARIO M. ROSSI (*Rivista di Psicologia*, Bologna, gennaio-marzo 1937).

...opera di grande e luminosa nobiltà... l'aderenza dell'autore alla vita morale è sempre così stretta e immediata, che il palpito di questa si comunica alla trama serrata del ragionamento e le infonde un andamento vorrei dire drammatico...

D. TANGARI (*Giornale d'Italia*, 22 gennaio 1937).

... per la chiarezza, per l'alito creativo che riscalda molte pagine, per la profondità delle indagini che scendono come scandagli luminosi negli abissi dell'io, questo libro è uno dei più belli e persuasivi che siano stati pubblicati in questo scorcio di secolo.

NICOLA VERNIERI (*Echi e Commenti*, Roma, 15 maggio 1937).